

Clásicos de la *Historia Crítica*

DISCURSO CRÍTICO Y MODERNIDAD

Ensayos escogidos

Bolívar Echeverría

Ediciones
desde abajo

Clásicos de la *Historia Crítica*

Director de Colección

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Ediciones
desde abajo

Discurso crítico y Modernidad

ENSAYOS ESCOGIDOS

Bolívar Echeverría

Ediciones
desde abajo

Discurso crítico y modernidad
Bolívar Echeverría

Ediciones desde abajo
www.desdeabajo.info
Bogotá D. C., Colombia, abril 2011

ISBN 978-958-8454-24-5

Diseño y diagramación:
Difundir Ltda.
Fotografía tomada de: http://www.culturaenecuador.org

Carrera 16 N° 57-57, Bogotá D. C., Colombia
Teléfonos: 346 6240 - 212 7397 - 345 1808

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber,
cultivarlo es responsabilidad de todos.

Índice

Prólogo

Un momento intelectual. Bolívar Echeverría (1941-2010)

No necesito lápida, pero si vosotros necesitáis
ponerme una, desearía que en ella se leyera:
Hizo propuestas. Nosotros las aceptamos.
Una inscripción así nos honraría a todos.

Bertolt Brecht,
No necesito lápida, pero..., 1933

I. A modo de introducción

Una de las figuras más destacadas en la constelación de las ciencias sociales actuales y del pensamiento crítico contemporáneo falleció inesperadamente el 5 de junio pasado. Insospechada, la noticia de la desaparición de Bolívar Echeverría Andrade generaba tal incredulidad y desconcierto que en un primer momento hacía posible esconder emociones más profundas, aun cuando salieran a relucir en la serie de homenajes y reconocimientos que alumnos, colegas, compañeros y amigos le ofrendarían a un hombre que se había ido demasiado pronto, demasiado inesperadamente, que su presencia entre nosotros queda ahora como una representación de su propia ausencia[1].

1 El mismo día de su fallecimiento, la noticia corrió como reguero de pólvora. Un día después trascendió a un plano nacional, cuando el diario *La Jornada* lo despidió en su portada; donde aparecía una fotografía del autor con una leyenda que decía: "Adiós, voz crítica". Ese mismo día, un retrato de Bolívar Echeverría apareció como portada del suplemento cultural, *La Jornada de en medio*. Para consultar los testimonios y las entrevistas, véase la nota de Palapa Quijas, Fabiola y Camacho Servín, Fernando, "Falleció Bolívar Echeverría, voz crítica de la modernidad capitalista" en: *La Jornada*, domingo 6 de junio de 2010. Véanse también los testimonios y las entrevistas incluidas en la nota de Macmasters, Merry, "Producir y significar", la herencia del pensador Bolívar Echeverría" en: *La Jornada*, lunes 7 de junio de 2010. Ese mismo día apareció

Esta doble sensación, de incredulidad ante lo que está sucediendo, aunada a la tristeza que emerge solamente después de hacerse a la idea de que todo es fatalmente cierto y no hay error posible que permita cambiar lo que pasa, suele ser una de las condiciones presentes al volver a leer los libros, los artículos, las conferencias y las entrevistas de este destacado representante de la teoría y el pensamiento críticos en América Latina. Hay algo de nostalgia en el hecho de leer algunos de sus libros más afamados, pero casi imposibles de conseguir por ser rarezas bibliográficas, o en esta operación de la escritura que intenta crear una imagen o una visión de conjunto del personaje. Aquí es donde se desata una especie de persecución que la memoria hace de los recuerdos, en un intento por explicar lo que se ve en los cursos de Echeverría, publicados en forma de libro o conservados en grabaciones hechas al calor de una clase o un seminario; una persecución que también dota de ubicación al lector, al posicionarlo como testigo de un momento de creación intelectual y un momento de la cultura, que no son más que momentos de la propia historia universal.

Quizá por ello toda rememoración tiende a ser una operación peligrosa. Sin poder conservar una imagen de modo preciso, ¿es posible recobrarla o reconstruirla con claridad desde nuestro presente sin dejar de percibir, por tanto, las transformaciones de un pensamiento tan complejo como el de nuestro autor? Los interrogantes, las expectativas e incluso las condiciones en las que se desarrolla el trabajo intelectual y político cambian en la medida en que todo cambia a su alrededor. La obra de Echeverría permite ilustrar un momento intelectual pero también un momento del desarrollo teórico y político en México y América Latina, a partir de la identificación de una serie de preocupaciones, análisis e interrogantes que fueron fundamentalmente suyos pero también, más ampliamente, los de una generación entera y en los que nuestra generación todavía puede reconocerse.

La sorprendente actualidad de las reflexiones de este autor hacen de su obra una de las referencias fundamentales en las ciencias sociales y el pensamiento crítico contemporáneo, particularmente de América Latina –en momentos en que su historia lanza una advertencia de incendio–, pues en el conjunto de su obra encontramos temas, debates, problemas y referentes intelectuales como la fundamentación del discurso crítico de

---

la noticia "Conaculta lamenta muerte de Bolívar Echeverría", en el sitio electrónico del diario *El Universal*: www.eluniversal.com.mx [Consultado el 7 de junio de 2010], además del pronunciamiento: "La Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad hace público su pesar por la muerte de Bolívar Echeverría", en el sitio electrónico de *Rebelión*: www.rebelión.org [Consultado el 7 de junio de 2010].

Marx y una reinterpretación de su gran libro, *El Capital;* lecciones sobre el marxismo centro-europeo y toda la constelación del marxismo entre los siglos XIX y el XXI; sus reflexiones sobre la izquierda, la revolución y el socialismo, o la caracterización de la modernidad burguesa y del capitalismo contemporáneo, cuando el tiempo presente se caracteriza por una gran radicalidad de las luchas contra el sistema capitalista; la visión de la historia benjaminiana que Echeverría comparte con él al considerarla una visión en resistencia ante las ilusiones del progreso y la modernidad 'realmente existentes'; el mestizaje cultural, el *ethos* barroco y las posibilidades de comprender, estudiar e interpretar una historia diferente de América Latina; la fiesta, el juego, el arte, la cultura, como dimensiones esenciales de la vida social que permiten establecer una 'existencia en ruptura' respecto del tiempo productivo y normalizador impuesto por la lógica del valor que se autovaloriza, entendidas como parte inherente de una nueva teoría materialista de la cultura.

Sin embargo, la importancia de esta obra deviene menos de la condición de sus elementos fundamentales –los 'grandes temas'– que de la mirada del autor respecto de sus 'temas' de estudio, por los que, además, luchó en el terreno práctico durante muchos años de su vida. De ahí que las reflexiones teóricas se entiendan también como expresión de la lucha política y, de la experiencia militante. Esta *simbiosis* entre la radicalidad política y la radicalidad teórica y analítica da como resultado una obra que ocupa un lugar de primer orden en el paisaje actual de la teoría y el pensamiento críticos, por lo cual constituye, en esta forma, una especie de fresco de un panorama intelectual o, más precisamente, un instante o un momento intelectual.

Pero no se trata de describir aquí un itinerario intelectual por el simple hecho de ser importante, o menos tratar de analizar una posición teórica unificada. El objetivo es ilustrar las diversas etapas intelectuales y políticas, ubicándolas como marcos de referencia que expliquen el sentido de las posiciones científicas, las prácticas de investigación y las consideraciones políticas. Para mostrar, aunque sea parcialmente, el desplazamiento y la renovación de una visión de la ciencia social y una forma de ver la política en un momento, el nuestro, en que la historia actual parece estar caracterizada por una 'indefinición de sentido', por una 'definición en suspenso', en la que parece inclusive estar entrampada.

De esa 'existencia en ruptura', ese instante en suspenso, quieren dar cuenta estas páginas.

II. Los años de formación. Ecuador: 1941-1961

Nacido el 2 de febrero de 1941 en la ciudad de Riobamba, ubicada justo al pie del majestuoso volcán el Chimborazo, Bolívar Echeverría Andrade era un hombre de las tierras altas de los Andes.

En ese lugar pasaría los primeros años de su vida en medio del panorama nuboso, la atmósfera montañosa y el inmenso volcán que tanto maravilló a Humboldt. Y aun cuando, a pesar de que luego la familia se mudó a la ciudad capital de Quito, donde él viviría hasta la juventud, siempre recordó esos primeros años como si fueran la expresión de un paisaje que le ocasionaba una impresión imborrable. "Cuando era niño –le cuenta a su hijo Carlos, rememorando los tiempos de antaño–, me gustaba cabalgar por las praderas. Juntos, el caballo y yo, recogíamos moras salvajes que llevábamos a casa para comer con mis hermanos". Por su parte, al recordar esta atmósfera familiar, mirando junto a su padre las nubes del atardecer, Carlos Echeverría Serur cuenta que él solía decirle: "Yo soy de las montañas"[2].

Aquí la memoria opera como detonación de la anarquía de los recuerdos, así esté constituida por instantes fragmentarios, fugaces y descompuestos, que sólo aquel que los evoque puede organizarlos con cierta coherencia, dándoles un orden y una dirección en medio de la constante reconstrucción de los capítulos de su propia memoria ("Comencé a buscar una manera de juntar los cabos sueltos de la historia", confiesa Carlos Echeverría cuando piensa en su padre). Y esto, que es nuestra práctica del orden del tiempo, intenta evitar que el olvido siente sus reales en un personaje que, más próximo o más lejano, debe ser salvaguardado de la

2 Con motivo del homenaje a su padre, Carlos Echeverría Serur pronunció una emotiva participación ante los asistentes que prácticamente habían desbordado el pequeño foro de la Editorial Siglo XXI. Su testimonio, "Pienso en mi padre", se ha publicado en la *Revista de la Universidad de México* Nueva Época, N° 77, México: julio 2010, p. 56. En este mismo número aparece el testimonio de Jaime Labastida, "Bolívar Echeverría. Pensador que permanecerá", pp. 60-61. Para consultar la información, los textos y una relatoría de ese homenaje, véase, "Bolívar Echeverría recibirá homenaje", en el sitio electrónico del diario *El Universal*: www.eluniversal.com.mx [Consultado el 7 de junio de 2010] Rodríguez, Ana Mónica, "Rinden homenaje a Bolívar Echeverría en la sede de Siglo XXI Editores", en: *La Jornada*, 8 de junio de 2010. Rivers, Niza, "Rendirán homenaje al filósofo Bolívar Echeverría", en el sitio electrónico del semanario *Proceso*: www.proceso.com.mx [Consultado el 7 de junio de 2010], Vargas, Ángel, "Bolívar Echeverría es un reconstructor consistente del marxismo revolucionario" en: *La Jornada*, 10 de junio de 2010. Las dos entregas de Boltvinik, Julio, "Economía moral (homenaje a Bolívar Echeverría (1941-2010) I y II" en: *La Jornada*, 11 y 18 de junio de 2010, y el testimonio de Fuentes, Diana, "De la academia a la bohemia y más allá" en: *La Jornada*, 13 de junio de 2010.

voracidad del olvido. "Un pensador que permanecerá", ha dicho sintomáticamente Jaime Labastida, quien recuerda a Echeverría desde la condición de un contemporáneo: "Siento que la muerte ha tocado con su dedo de acero implacable a un hombre de mi propia generación".

Este recuerdo viene de la mirada contemplativa que busca recuperar la imagen del personaje en su diafanidad, aunque termine localizándola en el sitio donde fue guardada por última vez y ello no sea más que el comienzo de esta operación de la memoria en pos de los recuerdos. ¿Por qué? Porque los instantes, tan fugaces y escasos en los que Bolívar Echeverría hablaba de su propia biografía, parecen ser señales, indicios o fragmentos que solían asomar en circunstancias excepcionales, pero que a pesar de todo adquieren el valor de un testimonio, del dato preciso, de la prueba que falta.

El cambio del lugar de residencia: mudarse a la ciudad capital en vez seguir en Riobamba. La revolución en su educación: el ingreso en una escuela laica después de su estancia en una escuela católica. Las transformaciones familiares: el padre, vinculado al Partido Comunista de Ecuador, es quien termina cobrando más peso que la madre, católica, en el énfasis formativo del hijo. Las lecturas teórico-políticas: el Sartre de la revolución en la política concreta y el Heidegger de la revolución en el terreno de la teoría. La progresiva radicalización política: su participación en los movimientos y las huelgas estudiantiles. La atmósfera revolucionaria en América Latina: la Revolución Cubana (1959). El cambio de aires y la radical definición teórico-política: el viaje a Alemania, su participación en el movimiento del 68 berlinés. Todos estos fragmentos parecen ser destellos de su personalidad, fragmentos que asoman inesperada y sorpresivamente en un personaje tímido, reservado, de verde e intrigante mirada[3].

Como es bien sabido, la relación entre teoría y política es una preocupación que lo acompañará desde esos tempranos años hasta el último momento de su itinerario intelectual, tal como puede observarse en

3 Durante los días 18, 19 y 20 de octubre de 2005, con la participación de Giovanni Levi, Carlos Aguirre Rojas y Bolívar Echeverría, se efectuó el Coloquio Internacional "Mentira, Prueba y Verdad. El estatuto de la historia, hoy", en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Ahí escuché por vez primera, al calor de una comida (donde, además de los conferencistas, nos encontrábamos el profesor Edeliberto Cifuentes Medina –que había viajado desde la Ciudad de Guatemala para asistir al Coloquio–, Fabiola Flores Nava y yo mismo), algunas pinceladas de sus años de formación. Tiempo después, durante la preparación del número 11 de la revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, número que él mismo nos ayudó a organizar, y que es una suerte de número de homenaje indirecto al propio Bolívar Echeverría, estos y otros temas volvieron a ser frecuentados, quizás ante la insistencia nuestra de indagar un poco en sus años de formación intelectual y política.

sus ensayos más tempranos, lo mismo que en sus últimos libros. Sin embargo, como Echeverría decía en algunas ocasiones, en estos años de efervescencia revolucionaria gustaba de leer a Sartre, entonces símbolo preclaro del intelectual francés comprometido, considerado además como uno de los más representativos de la izquierda europea, "el filósofo de la libertad", porque en él lograba encontrar referente para el estudio de la política concreta dentro del pensamiento de izquierda. Así lo expresó en alguna ocasión:

> *Sartre plantea que lo fundamental en el ser humano es justamente su libertad, es decir, la capacidad que tiene de asumir las determinaciones del medio dentro del cual debe existir, de fundar una existencia propia, eligiendo siempre enfoques diferentes. El ser humano se encuentra determinado por todos lados, pero es libre en el sentido de que es capaz de asumir estas determinaciones y de tomar decisiones en referencia a ellas. [...] Sartre afirmaba además que la libertad sólo puede ser tal si se afirma como libertad para la solidaridad, como "libertad comprometida" con la vida concreta, con los otros, con la emancipación de la sociedad*[4].

Pero, además de Sartre, también gustaba de leer a Heidegger porque veía en el autor de *Ser y tiempo* a un gran filósofo, portador de un discurso muy radical aunque contradictorio, pues, teniendo una "actitud revolucionaria", encontró mayor afinidad en el movimiento nacional-socialista que entre otros que se autonombraban revolucionarios en la Alemania de los años 20. Así lo veía en el momento de la caída del Muro de Berlín:

> *Su discurso se autodefine como el discurso de la transición en las postrimerías de la historia de Occidente. Un discurso que habría llegado muy tarde para la filosofía metafísica pero muy temprano para el pensar que se anuncia; llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas*

4 En la serie de Conferencias sobre el Movimiento Estudiantil de 1968, organizada por el Centro Cultural Universitario Tlatelolco, en 2008, Bolívar Echeverría impartió la conferencia: "68+40=60". Esta participación, que podía leerse en el sitio de internet de nuestro autor, ha sido inexplicablemente desaparecida del mismo. La cita corresponde a la página 5.

y a preparar un tipo de pensar que –sospechado en los inicios de esa historia, pero siempre olvidado– está aún por venir. Es conocido además que, para Heidegger, el sentido del ser de las cosas, el modo en que éste se muestra y la verdad de lo que ellas son, no es algo que se juegue ni exclusiva ni prioritariamente en el terreno del discurso; él mismo reconoce en la política un modo privilegiado de esa verdad del ser de las cosas y plantea así la necesidad de un contrapunto político para esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja[5].

Esta "actitud revolucionaria", expresada en Heidegger como 'revolución teórica', parece conectarse directamente con esta revolución de la "libertad comprometida con la vida concreta", que a Echeverría tanto le gustaba de Sartre, pues en esos mismos instantes un cataclismo acababa de sacudir a América Latina: la Revolución Cubana. Esta doble condición de Bolívar Echeverría, volcado por un lado en los movimientos estudiantiles de protesta y por el otro en la reflexión teórica, ilustra muy bien el hecho de que esa 'revolución' que él admiraba tanto en Sartre como en Heidegger, encuentra su correlato necesario también en la radicalidad que él expresaba en las luchas políticas estudiantiles. Todo esto permite ver los resplandores de una conciencia social en radicalización continua, que viene de la propia vida, de la experiencia concreta y el hacer del militante, y no solamente de una cultura libresca, teórica y de izquierda, que en buena medida se explican por esa coyuntura revolucionaria abierta por la revolución de Fidel Castro.

En los años inmediatamente posteriores a la experiencia antillana, en el libro *Le monde actuel*, publicado en 1963, Fernand Braudel se expresaba así de este acontecimiento-ruptura para la historia de América Latina:

La Revolución Cubana continúa siendo la hoguera encendida y la línea divisoria de los destinos de América Latina. De hecho, una serie de revoluciones latentes, esbozadas, posibles, con frecuencia mal organizadas, están trabajando sin cesar la masa del inmenso continente, como eco de aquella revolución[6].

5 Echeverría, Bolívar, "Heidegger y el ultranazismo", en: *Las ilusiones de la modernidad.* México: Unam- El Equilibrista, 1995, p. 83. [El énfasis es mío].

6 Braudel, Fernand, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social* [1963] Trad. J. Gómez y Mendoza y Gonzalo Anes. Madrid: Tecnos, 12ª reimpresión, 2000. p. 393. Sobre la importancia de América Latina en la obra de este historiador,

Esta conexión revolucionaria entre la historia concreta y la teoría refleja, pues, a un radical en el terreno teórico y político que participaba activamente en los movimientos estudiantiles de Quito. Pero sería precisamente esta primera 'radicalidad,' lo que sólo coyunturalmente tendría mayor peso.

A finales de noviembre de 1961, con 20 años a cuestas y el apoyo de una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), sabiendo lo mismo inglés que francés pero nada de alemán –"no estaba bien preparado para la aventura, pero quería vivirla"–, Bolívar Echeverría emprende viaje a la República Federal Alemana. Un viaje planeado fundamentalmente para estudiar con Heidegger ("Me fui a Alemania buscando a Heidegger", nos dijo en alguna ocasión; "el problema es que nunca lo encontré", agregaba con ironía), aunque quizá pensado también como un momentáneo exilio político debido a su participación en los movimientos y las huelgas estudiantiles.

III. La definición teórico-política. Alemania: 1961-1968

En la entrevista que Echeverría le concede a la revista *Iconos* de 2003, respecto de una pregunta referente a su trayectoria intelectual durante los años de su estancia en Berlín, él responde en estos términos:

> *En el tiempo que estuve allá, que fue entre 1961 y 1968, Berlín se identificaba con su época, de manera similar a la que otras ciudades se han identificado con otras épocas. Así como Benjamin decía: "París, capital de siglo XIX", así también podría decirse, "Berlín, capital de los años 20", es decir, la peculiaridad de la ciudad descrita por Döblin en su famosa novela Berlín-Alexanderplatz, coinciden hasta confundirse entre sí. Y mira, para mí,*

véanse los ensayos "Fernand Braudel, América Latina y Brasil" (capítulo no muy conocido de la biografía intelectual de Fernand Braudel), "Fernand Braudel y la historia de la civilización latinoamericana" en: Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Ensayos braudelianos. Itinerarios intelectuales y aportes historiográficos de Fernand Braudel* (Col. Protextos I) México-Rosario: ANPHM-Prohistoria, 2000. pp. 53-76 y 225-240. Del mismo autor, "Los impactos de la "experiencia brasileña" sobre la obra de Fernand Braudel: un ejercicio de contrahistoria intelectual" en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 3 (Dossier: *Historiografía mundial*) México: septiembre 2004-febrero 2005, pp. 45-62, Además, la biografía intelectual *Braudel y las ciencias humanas*. (Biblioteca de Divulgación Temática N° 66) Barcelona: Montesinos, 1996.

> *y tal vez no sólo para mí, Berlín podría ser también "la capital de los años sesenta". Berlín era en esa época la ciudad ejemplar de la guerra fría, era el punto en donde amenazaban tocarse los dos polos que debían mantenerse separados y de alguna manera en empate para que no sobreviniera la hecatombe de la guerra nuclear, la guerra que podía ser la última y final, etcétera, etcétera. En Berlín vivíamos una situación muy artificial. Era una ciudad-isla, un pueblo del Occidente democrático en el medio hostil del "mar comunista", subvencionada por la Bundesrepublik del "milagro económico alemán". Y era esa artificialidad precisamente lo que permitía el desarrollo de una cantidad de fenómenos que era imposible encontrar en el resto de Alemania*[7].

En esta situación "muy artificial", "en el medio hostil del mar comunista", Echeverría cursaba los seminarios en la Universidad Libre de Berlín, además de dedicarse al aprendizaje del alemán. Pero se vinculó también con jóvenes intelectuales de la izquierda estudiantil berlinesa más militante, como Rudi Dutschke y Bernd Rabehl, quienes tendrían un papel relevante en los años posteriores, vitales para su formación y el trabajo político del movimiento estudiantil alemán. Debido a su conexión con estos jóvenes socialistas de la izquierda estudiantil berlinesa, se le encarga –como es bien sabido– la presentación de *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon[8], y más adelante la introducción a una compilación de escritos sobre el Che Guevara, llamada *¡Hasta la victoria siempre!*, a cargo de Hortz Kurnitzky, con quien Bolívar trabó relaciones desde esos años[9].

---

7 Echeverría, Bolívar, "Entrevista para la revista *Iconos*". Quito, 23 de mayo del 2003. Disponible en el sitio electrónico de Bolívar Echeverría: www.bolivare.unam.mx [Consultado el 10 de agosto de 2010], con información valiosa, al mismo tiempo que ensayos, programas de cursos, entrevistas y traducciones, pero que está llena de imprecisiones, omisiones importantes e inexplicables, y hasta errores ortográficos, cuya responsabilidad absoluta es del administrador del sitio.

8 Los interlocutores de los estudiantes alemanes situados más hacia la izquierda eran, sobre todo, los latinoamericanos (grupo en el que Bolívar ocupaba un lugar de primera línea), ya que, como permite ilustrar la discusión del libro de Fanon –como él recordaría en la entrevista a *Iconos*–, "no lo discutieron con árabes o norafricanos sino con nosotros".

9 Años más tarde, ambos publicarían el libro *Conversaciones sobre lo barroco*. Presentación de Marco Aurelio García Barrios, México: FFyL-Unam, 1994 [Hay una reedición de este libro a cargo de la editorial *Jitanjáfora,* de Morelia, México].

De esta manera, la estancia de Bolívar Echeverría en Berlín no es importante sólo en términos de su propia biografía intelectual y política sino también para el movimiento estudiantil alemán que prefiguraría el 68 alemán. Esto fue señalado por Echeverría, lo mismo que por su esposa, Raquel Serur:

> *Curiosamente, en la Alemania que le toca vivir [a Bolívar Echeverría] la Alemania que prefigura el 68 francés con un intenso movimiento estudiantil, la preocupación por América Latina está presente en sus compañeros de la Frei Universitaet en Berlín, para quienes Bolívar fue un faro de luz por su inteligencia y sencillez. Jóvenes inteligentísimos y muy bien preparados [que] revolucionaron para siempre la universidad alemana, introduciendo discusiones y textos impensables para la estructura autoritaria [...] de entonces. En mimeógrafo reproducían textos clave y armaban seminarios con una clara necesidad revolucionaria compartida*[10].

Diversas parecen ser las actividades de Echeverría durante estos años. Su participación en los seminarios 'revolucionarios' donde se daban cita sus compañeros latinoamericanos y alemanes para leer las obras de Karl Korsch, Georg Lukács o Frantz Fanon, por ejemplo; o impulsar junto con ellos el proyecto de la revista *Latinoamérica*[11] e incluso, de haberse graduado como *Magíster Artium* en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín, muestran que lo que había comenzado como un viaje a Alemania, en pos de Heidegger, con el paso de unos cuantos años se ha-

10 Serur, Raquel, "Conversatorio 1". Esta participación corresponde al homenaje que el Consejo Nacional de Educación Superior organizó a Bolívar Echeverría, Carlos Monsiváis y José Saramago, el día martes 14 de septiembre de 2010, en la Universidad Andina Simón Bolívar, de Ecuador.

11 Durante cuatro décadas participó en diversos proyectos editoriales y revistas, así haya sido en los Comités, como en la preparación y edición, aspecto de su obra que aún está por estudiarse. En su trayectoria figuran: *Pucuna* (Quito, 1961-1964), *Latinoamérica* (Berlín, 1962-1967), *Cuadernos Políticos* (México, 1974-1989), *Palos* (México, 1980-1981), *Economía política* (México, 1976-1985), *Ensayos* (México, 1980-1988), *Theoría* (México, 1991-2010), *Eppur* (2003) y *Contrahistorias La otra mirada de Clío* (2003-2010). Por su activa participación y el sello que él les imprimió a los proyectos, sobresalen *Cuadernos Políticos* y, últimamente, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, cuyo subtítulo es una propuesta suya. Para el listado de publicaciones, aunque incompleto, véase la "Trayectoria" de Echeverría en su página electrónica, referida anteriormente [Consultado el 15 de agosto de 2010].

bía volcado casi por completo al activismo político dentro del movimiento estudiantil berlinés, con efectos políticos inmediatos. "El movimiento estudiantil alemán resurgió –le señala a *Iconos*– a partir de las manifestaciones que hacíamos conjuntamente los pocos estudiantes latinoamericanos y estos estudiantes socialistas".

En julio de 1968, Echeverría decide salir de Berlín. Cuando lo hace, a los 27 años de edad, ya está formado política y teóricamente gracias a esta particular mezcla de referentes y circunstancias que deciden una trayectoria hacia el mundo del intelecto, hacia referentes intelectuales claramente marcados desde sus años en Ecuador pero que en Berlín cobrarían una dimensión muy distinta. Es un trayecto caracterizado por la densidad filosófica que viene de la ontología fenomenológica heideggeriana, el marxismo centro-europeo y la obra de Marx, vinculada con una militancia política venida de la influencia de la revolución cubana (que rompió con este problema de si estaban dadas "las condiciones objetivas" imprescindibles para hacer la revolución socialista) y el existencialismo rebelde de Sartre, tan caro a la juventud 'sesentayochera' del mundo. Todo esto hace una amalgama que, entre 1961 y 1968, define a Bolívar Echeverría.

Entonces, cuando decide abandonar esta ciudad, ante la imposibilidad de regresar a Ecuador por la turbulenta situación que ahí se vivía desde el golpe de Estado de 1963, y quizá por el riesgo político venido de sus años de militante en su país, se dirige a un lugar que él había conocido pocos años antes: la ciudad de México.

IV. Revolución mundial y discurso crítico. México: 1968-1986

Una vez formado en Riobamba y Quito, y luego de definir claramente las posiciones teórico-políticas que lo habían convertido en marxista heterodoxo y radical en una Alemania casi "identitariamente anticomunista", Echeverría llega a México en julio de 1968.

Ahí lo recibe una sociedad sobrecalentada. El movimiento 'estudiantil' estaba por entrar en su clímax (finales de julio y principios de agosto). Asamblea con asamblea, marcha con marcha, el número de asistentes se doblaba en decenas de miles, congregándose en un movimiento que recuperaba las experiencias de lucha de los años previos, de estudiantes, médicos, electricistas, telegrafistas o ferrocarrileros, entre otros, que le daban un carácter multiclasista, irreverente, iconoclasta, de creadora y

sorprendente espontaneidad política, que se expandía con fuerza más allá de la ciudad de México, y que en la capital tomaba las calles, ya en la gran manifestación del 26 de julio, ya en la del 5 de agosto; lo mismo que tendía barricadas y concebía los territorios de las grandes universidades y preparatorias como bases de asalto para tomar de nuevo la calle y sobre todo el Zócalo de la capital, espacio que debía dejar de ser el 'traspatio' del presidente de la república para constituirse en el espacio por excelencia de la naciente 'sociedad civil'[12], en uno de los territorios más importantes desde donde latiría la vida contestataria y revolucionaria de este país, al cual Echeverría acababa de llegar y que le causaría una profunda impresión.

Treinta años después, en entrevista sobre el 68, Echeverría rememoraría este episodio con dificultad ("es muy difícil hacer una reflexión sobre algo que uno, cuando vive ahí, no tematiza sino que lo da por supuesto") y sobre todo con una mirada de extrañeza ante lo que estaba pasando en el sobrecalentado territorio mexicano, situación que se le presentaba como algo "muy diferente" de su experiencia política en las juventudes socialistas de Berlín. En lo que él señala se aprecia un momento del estado político y de la lucha revolucionaria en América Latina, cuando los vientos soplaban a favor de la militancia política, el marxismo y *la* Revolución:

> *Cuando yo llegué estaba tan viva la cuestión del 68, eran épocas muy convulsas si se quiere, pero también muy llenas de esperanzas, parecía que sí se podía hacer la revolución. Esa era la idea: parecía que la revolución sí era algo que estaba al orden del día, que era una época de 'actualidad de la revolución', como decía Lukács. Eso parecía, y entonces buscaba uno todos los elementos, las posibilidades de esta revolución [...]*[13].

12 Sobre el '68 en México hay una bibliografía tan extraordinariamente amplia que pudiera ocupar una biblioteca entera. A modo de muestra representativa, véase a Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco,* México: ERA, 1971, Monsiváis, Carlos, *El 68, la tradición de la resistencia.* México: ERA, 2008. *Días de guardar,* México: ERA, 1970. En coautoría con Scherer, Julio, *Parte de Guerra. Tlatelolco 1968. (Documentos del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia).* México: Nuevo Siglo Aguilar, 1999. Y también, de ambos autores, *Parte de Guerra II. Los rostros del 68,* México: Aguilar-Unam, 2002.

13 Echeverría, Bolívar, "La revolución del 68 en México. Entrevista con Bolívar Echeverría" en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 11 (Dossier: *Discurso crítico y modernidad*) Año 6, México: Septiembre 2008-Febrero 2009, p. 59. Este número representa el primer homenaje que el Colectivo Contrahistorias rindió a Bolívar Echeverría, miembro de su Comité Científico Internacional, con la colaboración de

Echeverría se enrola casi de inmediato en las tareas de apoyo al movimiento obrero de los electricistas, firmando con un seudónimo –al igual que Carlos Pereyra y muchos otros– los artículos que publicó en la revista *Solidaridad*[14], experiencia "muy interesante" y que es muestra de su militancia política, íntimamente vinculada a sus reflexiones intelectuales.

> *El hecho de conocer o de estar en relación con obreros en serio, con gente trabajadora [...] que además de ser trabajadora era gente muy organizada, muy preparada y todo eso, es una experiencia bien interesante, que nos obliga un poco a frenarnos de tanto vuelo y tanta cosa, y a respetar, a prestar atención a lo que ellos plantean*[15].

él mismo. Sobre 1968, en la conferencia "68+40=60", ya referida, Echeverría señala: "Lo que intenta el movimiento del 68 [en México] en ese período [del 26 de julio al 2 de octubre] es obligar al gobierno mexicano a respetar y refrendar su autopresentación como un Estado democrático. El movimiento estudiantil se atreve a pedirle cuentas al Gobierno de hechos que acababan de suceder, como el bazucazo del ejército contra la puerta de la Universidad, en la calle de San Ildefonso. Le pide pruebas de que él efectivamente, como lo afirma ante la opinión pública, no se identifica con esa represión, de que sí es un gobierno democrático. Intenta obligar al Estado a confirmar su autopresentación democrática o en su defecto a desenmascararse como un Estado oligárquico y represivo. De acuerdo con el movimiento, el Estado tenía que responder a esta exigencia; o se ratificaba como un Estado antidemocrático o daba señas e indicios claros de que sus declaraciones de democracia podían tener sustento. Pero el Gobierno veía las cosas de otra manera: en una circunstancia de excepción, el Estado podía muy bien ser salvadoramente represivo hacia afuera, hacia los manipuladores extranjeros que "alborotaban" a los jóvenes mexicanos, y firmemente democrático hacia adentro, hacia su sociedad y los eventos de autopresentación que ella se preparaba, como el de los juegos olímpicos 'México 1968'". La cita corresponde a la página 9.

14 Por su condición de militante político extranjero, bajo el pseudónimo de "Javier Lieja", escribió dos artículos en la revista *Solidaridad*, editada por el Sindicato Mexicano de Electricistas. "Rosa Luxemburgo en el cincuentenario de su sacrificio", y "Lenin y Rosa Luxemburg", aparecidos entre 1969 y 1970, donde Echeverría asume un perfil sumamente militante y luxemburguista, tema y perfil político-intelectual que más adelante recuperaría en el prólogo a las *Obras escogidas* de Rosa Luxemburgo, publicadas por ediciones ERA, en 1981 y 1982, y en un artículo de *El discurso crítico de Marx*. Una nueva edición de este prólogo, "El aporte político de Rosa Luxemburgo", puede verse en el número de homenaje en la revista *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 15 *(Bolívar Echeverría: In memoriam)* México, septiembre 2010-febrero 2011, pp. 63-78.

15 Echeverría, Bolívar, "La revolución del 68 en México", *op. cit.*, p. 69.

Estando en México, al cabo de unos cuantos años se mezcló una serie de circunstancias que le permitieron desarrollar sus actividades académicas y residir ahí durante toda su vida. Por ejemplo, Echeverría profundiza su relación con Adolfo Sánchez Vázquez, figura central del marxismo y la transformación de la filosofía en México, quien le ofreció todo su apoyo e incluso lo promovió como su ayudante en el Seminario de Estética en la Universidad Nacional Autónoma de México, sin que llegara a ser jamás discípulo suyo. Parecía que el lazo entre ellos, de proximidad sin identificación, es la apreciación crítica de la interpretación del marxismo entonces en boga, la de Louis Althusser. Es Sánchez Vázquez quien da esta imagen de su relación con el autor de *El discurso crítico de Marx*:

> *"[...] hace ya tiempo que conozco a Bolívar Echeverría, desde que pasó por mis clases y Seminarios como Profesor Adjunto mío, dejando una firme huella, y que después he seguido de cerca sus ejemplares traducciones y sus textos diversos, escasos y densos, pero ricos en ideas y creativos. Hace tiempo también que valoro altamente su labor en esos diversos campos, por su espíritu crítico y antidogmático, y finalmente hace tiempo también que los que conocíamos su capacidad y sus frutos lamentábamos que Bolívar Echeverría no fuera más audaz y pródigo extendiendo en un libro, más allá de sus Seminarios y colaboraciones, a un sector más amplio de lectores –aunque en México, desgraciadamente, no es lo suficientemente amplio– el resultado de su investigaciones*[16].

Además, en 1974, participa con otros intelectuales de oposición como Ruy Mauro Marini, Carlos Pereyra, la directora de la editorial ERA, Neus Espresate, o Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo y Rolando Cordera, en un proyecto editorial de gran trascendencia para la izquierda, el marxismo y el pensamiento crítico, en México pero con repercusiones en toda América Latina: la importante revista teórico-política, *Cuadernos Políticos*.

La publicación nacería en medio de una clara ofensiva contra la izquierda latinoamericana y las posturas críticas de impugnación. Golpes

16 Sánchez Vázquez, Adolfo, "Crítica y marxismo", en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 11, *op. cit.*, p. 19. Estos son los comentarios que Adolfo Sánchez Vázquez expresó el 6 de marzo de 1987, en el Palacio de Minería, con motivo de la presentación del libro *El discurso crítico de Marx*.

de Estado e invasiones militares, torturas, desapariciones masivas, deportaciones y exilios parecen ser una expresión de las 'venas abiertas' de América Latina, en aquellos años marcados por una escalada de golpes militares que cubrían Brasil, Uruguay, Chile y Argentina. Tales episodios marcaron la línea de esta nueva revista de filiación marxista, que veía en el pensamiento de Marx "el punto de referencia obligado para la cultura contemporánea", y de un marcado perfil militante que buscaba "la transformación revolucionaria" en cada uno de los países de América Latina. Así podía leerse en la presentación de su primer número, aparecido en septiembre de 1974:

> *Cuadernos Políticos parte de un reconocimiento explícito: la riqueza de las últimas contribuciones marxistas a la economía, la filosofía, la antropología y otras disciplinas, hace del pensamiento de Marx el punto de referencia obligado para la cultura contemporánea [...] pero sobre todo es absolutamente necesario el análisis juicioso y radical de los "modelos", de las alternativas tácticas para la transformación revolucionaria en cada país y en el continente entero. Contribuir, en la medida de nuestras capacidades, a elaborar algunos de los instrumentos teóricos que permitan forjar esa teoría general es, en última instancia, el propósito que anima a Cuadernos Políticos*[17].

Cuadernos Políticos fue una revista que buscaba problematizar la actividad política o la praxis revolucionaria en términos reflexivos, analíticos y teóricos, y actualizar las discusiones teóricas que sobre este problema se suscitaban en América Latina, el Tercer Mundo, Estados Unidos y Europa (fungiendo como proyecto que, desde México, conectaba estas redes teóricas y políticas de alcance internacional), así como estimular la investigación social y económica de temas más concretos, como "el carácter de la dependencia y la especificidad del desarrollo capitalista", "la determinación precisa de las clases y los grupos sociales", "la crítica de la cultura" o "la crítica del Estado", entre tantos temas que privilegiaban la investigación sociológica y económica.

Las vertientes temáticas y problemáticas constituyen "los tres niveles o flancos por los que se movía *Cuadernos Políticos*", como apunta Eche-

17 Véase el sitio electrónico de la revista *Cuadernos Políticos*, donde pueden consultarse los 60 números que componen esta saga, aparecidos entre 1974 y 1990: www.cuadernospoliticos.unam.mx [Consultado el 20 de agosto de 2010].

verría en la entrevista sobre el 68 acerca de esta revista compuesta originalmente por un grupo de intelectuales de oposición que, años después, "cuando comienzan a aparecer las tentaciones gubernamentales hacia la nueva generación de intelectuales de izquierda" –dice Echeverría ahí mismo–, se disgregó por diferencias políticas. Rolando Cordera, Sánchez Rebolledo y Arnaldo Córdova, dejaron la redacción de *Cuadernos Políticos* (sus nombres ya no aparecen en el número 41, de julio diciembre de 1984, con el que se cumplieron 10 años del proyecto) para ingresar en la revista *Nexos*, fundada en 1978 por el historiador Enrique Florescano, pero dirigida de 1982 a 1995 por otro historiador: el hoy tristemente célebre Héctor Aguilar Camín.

Para Bolívar, la experiencia en *Cuadernos Políticos* fue invaluable, pues, además de profundizar en las tareas editoriales aprendidas en la revista *Latinoamérica*, tuvo la oportunidad de ejercitar la conexión de la política concreta, la historia concreta y la experiencia revolucionaria, con la reflexión teórica del discurso crítico y la teoría crítica, tratando de "someter a discusión los planteamientos políticos", como él recordaría años después.

Finalmente, hacia 1974, para obtener el título de Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Unam, Echeverría presenta la tesis *Apuntes para un comentario de las Tesis sobre Feuerbach*[18], que un año después, convertida en artículo, fue publicada en la revista *Historia y Sociedad*, animada por los intelectuales de más avanzada –como Enrique Semo o Roger Bartra– del Partido Comunista Mexicano (PCM). Casi al tiempo obtiene una cátedra de filosofía de medio tiempo en esta facultad, y poco después una plaza de tiempo completo en la Facultad de Economía, a la que renunciaría más de 10 años después, en 1988, cuando ocupa una cátedra de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Unam[19].

18 La primera versión para publicación apareció intitulada como "La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach", en la revista *Historia y sociedad*, vol. II, N° 6, México, 1975, pp. 45-63, trabajo que años después llamaría "El materialismo de Marx", al incorporarlo a *El discurso crítico de Marx*.

19 Un esbozo de su trayectoria puede verse en su página electrónica, antes referida. No parece casual que las investigaciones de nuestro autor en su estancia en la Facultad de Economía de la Unam, sean, casi por completo, pesquisas en torno a diversos aspectos de la obra de Marx o sobre aspectos centrales de la economía política y el marxismo, que en un primer momento él preparaba como notas de clase. Por ello, cuando años después arriba a la Facultad de Filosofía y Letras, sus investigaciones cobran otra dirección, al tiempo que recuperan los resultados anteriores, profundizan en temas previamente trabajados –como la modernidad barroca o 'de lo barroco', el mestizaje cultural y el *ethos* barroco–, y el concepto de cultura y la teoría materialista de la cultura.

En estos años, anteriores a la caída del Muro de Berlín, cuando aún vivía esta "actualidad de la revolución", Echeverría se hizo a un nombre y una presencia importantes en la izquierda académica, debido fundamentalmente a sus abarrotados seminarios de *El Capital,* donde se daban multitudinaria cita estudiantes de diversas licenciaturas y facultades para estudiar con él la tradición del marxismo centro-europeo, y una interpretación distinta del marxismo y la obra de Marx (no sólo heterodoxa, renovada y muy crítica sino también por completo antiortodoxa), en buena medida resultado de la revolución de 1968. Sobre este problema, Echeverría se expresa en términos que mezclan un ambiente de época, y su propia experiencia política y su formación teórica:

> *El 68 marca [...] una clara distinción frente a la ideología, o a la teoría (...) que era en verdad el marxismo soviético. Entonces, hay una muy clara actitud de crítica a todo lo que era el marxismo soviético [...] frente a esto, justo en el 68, viene un intento muy claro de renovar radicalmente el marxismo, por lo menos en el mundo académico. Ahí intervienen, desde el marxismo existencialista de Jean-Paul Sartre, hasta un marxismo heterodoxo francés como el de Henri Lefebvre, y hasta lo que viene después, lo que un poco traemos nosotros, [a México] que es el marxismo de los años veinte, el que cultivábamos nosotros en Alemania, en el movimiento estudiantil alemán. Pues nosotros recuperamos toda la discusión de los años veinte, del marxismo de Karl Korsch, de Georg Lukács, de todos estos autores, en fin, de toda la constelación del marxismo. Y eso es lo que hay, en un primer momento, como resultado del 68*[20].

En una de esas extrañas ironías de la vida y la historia, cuando en la entrevista se refiere nuestro autor a esta renovación del marxismo y el pensamiento crítico, como 'resultado' de la revolución del 68, implícitamente hace referencia a su propia formación teórico-política, pues a todas luces él es también 'resultado' de 1968. Carlos Aguirre Rojas lo ha expresado en forma inmejorable en un breve retrato intelectual de su amigo y maestro, escrito a manera de homenaje con ocasión de la desaparición de este *Maître á penser*:

20 Echeverría, Bolívar, "La revolución del 68 en México. Entrevista con Bolívar Echeverría", *op. cit.*, pp. 60-61 [El énfasis es mío].

Lo conocí desde 1972, cuando en la Facultad de Economía de la Unam impresionaba a todos sus alumnos –yo incluido– con sus brillantes explicaciones sobre el argumento general de El Capital. Pues lo que allí se nos presentaba era nada menos que una novedosa y profunda reinterpretación de la principal obra de Marx –y desde allí, del conjunto global de toda la producción marxiana, y de los horizontes generales del marxismo–, interpretación que competía, y con ventaja, con otras explicaciones de estos mismos temas, por ejemplo, las de Luis Althusser, Karl Korsch o Roman Rosdolsky. Y recuerdo cómo, desde esos cursos sobre El Capital, Bolívar nos insistía en la tesis de que el marxismo no era más que el "momento teórico" de la realidad práctica que era la revolución comunista, una convicción que estructuró tanto el sentido general de sus escritos como también la persistente radicalidad de sus puntos de vista políticos[21].

Durante sus años de trabajo en la Facultad de Economía, Echeverría se dedicó a estudiar la obra de Marx, enfocándose en *El Capital*, objetivo central de sus seminarios, pero también en una reinterpretación de la obra de aquél, y en el estudio y la recuperación crítica de la constelación del marxismo[22]. Su intención era explorar y desentrañar nuevas claves de

21 Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Maître á penser" en: *La Jornada*. jueves 10 de junio de 2010. Falta estudiar la específica originalidad de la interpretación de Echeverría acerca de la obra de Marx, estudio que permita desentrañar tanto la manera como él la aborda como analizar puntos de tensión y debate con otras interpretaciones, sean las de Althusser, Rosdolsky o Korsch.

22 Esta actividad representa el trazo fundamental de su actividad docente y de investigación durante esta época, de cuyas tareas surgiría su primer libro. Mas la genealogía de éste último debe rastrearse en los ensayos, antes que en un proyecto ambicioso de largo plazo. Esto se debe a que Echeverría era un ensayista nato, dotado de una curiosidad verdaderamente asombrosa, demostrando una osadía intelectual que se comprueba en el estudio de una constelación de temas tan diversos, y en el abordaje transdisciplinario de las ciencias sociales y humanas (semiótica, sociología, antropología, economía, historia, economía política, ciencia política, gustaba practicar todas), sin que por ello dejara de mantener una orientación teórica y política muy definida. Así, la genealogía de su trayectoria intelectual se debe enfocar también al análisis de sus cursos –trabajo seminal a partir del cual escribiría sus ensayos–, puesto que él los preparaba con dedicación excepcional que puede atestiguarse en las grabaciones o los apuntes (prácticamente transcripciones) que de sus clases y seminarios hicieron muchos de sus alumnos, gracias a los cuales, con la corrección del maestro, algunos vieron la luz en forma de cuadernos de trabajo o libros enteros.

interpretación del modo de producción capitalista para entender el funcionamiento del sistema en el momento (en el mundo o particularmente en América Latina), pero desde una perspectiva de larga duración histórica –al mismo tiempo original, heterodoxa y crítica. Pues Echeverría entendía el marxismo como herramienta para pensar el capitalismo (en particular la obra de Marx, considerada como "horizonte insuperable de nuestro tiempo", según Sartre) y como "momento teórico de la revolución comunista en ascenso", acorde con la advertencia de incendio que hace el subsuelo revolucionario con la intención de destruir el capitalismo" y lograr una "transformación global de la sociedad para crear otra cosa", como él mismo decía en sus cursos.

Así, en 1986 aparecería su primer libro, *El discurso crítico de Marx*, de Ediciones ERA, fruto del trabajo de varios años ("los ensayos reunidos en el presente volumen [fueron] redactados entre 1974 y 1980", dice el autor en la presentación del texto), que sin embargo estuvo listo desde 1984, cuando él lo firma[23]. Aquí se condensa la actividad política e intelectual de

---

Debido a lo anterior, generalmente y salvo algunas excepciones, sus libros son compilaciones de artículos, y son ellos lo que (gracias al hábito que él tenía de fecharlos) permite analizar los temas en que él trabajaba, en ocasiones simultáneamente, así como reconstruir las líneas de fuerza de sus actividades y preocupaciones académicas, intelectuales y políticas.

23 Aunque este primer libro es resultado de varios años de trabajo, no incluye todo lo que el autor escribió en ese tiempo, pero sí la parte que él mismo juzgó como más representativa de su entonces incipiente producción. En 1977 aparecieron diversos artículos suyos, dedicados a aspectos puntuales de la gran obra de Marx (por ejemplo, "Comentario sobre el punto de partida" y "Esquemas gráficos para el estudio del capítulo quinto de *El Capital*") o reflexiones algo más políticas ("El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario") que tenían la clara intención de difundir sus reflexiones. Algunos títulos empezaban con la sintomática frase "Para lectores de *El Capital*", para un público académico más amplio. Figura también la síntesis de su tesis de licenciatura en filosofía, originalmente en la revista *Historia y Sociedad*, del Partido Comunista ("El materialismo de Marx", 1975), y breves artículos en la revista *Solidaridad* (1969-1970), que años después devinieron en el prólogo a las obras escogidas de Rosa Luxemburgo ("Rosa Luxemburgo: espontaneidad revolucionaria e internacionalismo", 1981-1982), incluyendo el artículo sobre el "punto de partida" (1977) o los artículos aparecidos en la revista *Cuadernos Políticos* ("Definición del discurso crítico" y "El problema de la nación desde la "crítica de la economía política" 1976 y 1981). De igual manera, pueden verse algunos resultados inéditos de sus investigaciones sobre la obra de Marx, temas que él enseñaba en sus seminarios ("Esquema de *El Capital*", 1977; "Valor y plusvalor", 1978; "Clasificación del plusvalor", 1978; "La crisis estructural según Marx", 1980) y que en conjunto son lo que integraría esta primera obra del autor. Véase *El discurso crítico de Marx* (Col. El hombre y su tiempo) México: ERA, 1986. Una buena imagen de las dimensiones de este libro puede verse en Sánchez Vázquez, Adolfo, "Crítica y marxismo", *op. cit.*, pp. 19-22.

Echeverría desde su llegada a México, lo que permite iluminar la primera de las grandes líneas de fuerza o *el primer eje de su obra*: el estudio del marxismo, fundamentalmente de la obra de Marx, el "discurso crítico de Marx", no otra cosa que una *nueva lectura* de *El Capital.* "Una novedosa y profunda reinterpretación de la principal obra de Marx", según Carlos Aguirre Rojas, y que representa una original y muy lograda recuperación crítica –en continuo diálogo y tensión– de algunos conceptos y problemas centrales de las obras de G.W.F. Hegel, la ontología fenomenológica de Martin Heidegger y de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt[24], así como postulados centrales del propio Karl Marx.

Todo ello representa una revolución intelectual en el horizonte de interpretación de la obra de Marx, y un intento exitoso de caracterización general de los principales aportes y desarrollos del marxismo centro-europeo y de diversos teóricos marxistas (Karl Korsch, Georg Lukács, Henryk Grossmann, Ernst Bloch, Rosa Luxemburgo, Jean-Paul Sastre...), que constituyen, en términos de la biografía intelectual de Echeverría, el primer eje de su producción teórica y política, al igual que una clave de acceso a su obra.

V. Valor de uso, modernidad(es), mestizaje cultural. 1987-1998

El Discurso crítico de Marx adquiere todo el valor de síntoma en la obra de Echeverría, pues, además de representar la 'cita' de algunos de los mejores trazos de su producción durante su estancia como profesor de la Facultad de Economía[25], y de condensar los adelantos de investigación

24 Sobre la escuela de Frankfurt, que Bolívar Echeverría conocía en profundidad, véanse las dos conferencias recién publicadas: "Una introducción a la Escuela de Frankfurt", en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 15, *op. cit.*, pp. 19-50. Aunque también "Acepciones de la Ilustración", en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 9 (Dossier: *Escuela de Frankfurt*) México: septiembre 2007-febrero 2008, pp. 39-48.

25 Para 1991, nuestro autor se gradúa como Maestro en Economía, siendo ya profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Unam, con una tesis intitulada *Apunte crítico sobre los esquemas de la reproducción esbozados por Karl Marx en* El Capital. La primera versión para publicación apareció en 1992 en la colección: "El Seminario de *El Capital*", de la Facultad de Economía de la Unam, con el nombre *Apunte crítico sobre los "Esquemas de la reproducción esbozados por K. Marx en* El Capital. La segunda versión aparecería como: *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social. Apunte crítico sobre los Esquemas de K. Marx.* México-Quito: DEP-Facultad

expuestos en su seminario sobre *El Capital*, y de esta nueva lectura de la obra de Marx, una asimilación creativa de las mejores tradiciones críticas del marxismo (el primer eje de su obra), claro momento de bifurcación de cuatro temas centrales que él seguirá trabajando en los años siguientes: la teoría marxista de la "forma natural" y el "valor de uso", la explicación de Marx de la esencia y la caracterización general de la "modernidad" capitalista, el problema del "mestizaje cultural" y el "*ethos* barroco", en particular en América Latina, y la preocupación por el concepto de cultura y una teoría materialista de la cultura.

Pero esta cuádruple dimensión problemática es estudiada siempre por Echeverría a partir de la relectura de *El Capital*, del 'discurso crítico de Marx', en cuya 'definición' nuestro autor decía a propósito: "Tanto metodológicamente como en sus investigaciones concretas, [el pensamiento marxista se ha planteado] el problema de su especificidad como teoría revolucionaria"[26], es decir, una revolución en la teoría y una teoría revolucionaria, que en viajes de idas y vueltas articulan una praxis revolucionaria o el momento del viaje de la revolución a la teoría, con una teoría revolucionaria o el momento del viaje de la teoría a la revolución. Esta especificidad representa el núcleo de articulación de las cuatro grandes vertientes de su producción ulterior[27].

de Economía de la Unam, Editores Unidos Nariz del Diablo, 1994, libro que abre con una dedicatoria: "A mi Padre".

26 Echeverría, Bolívar, "Definición del discurso crítico" en: *El discurso crítico de Marx*, *op. cit.*, p. 38.

27 En la presentación del número 15 de la revista *Contrahistorias*, Carlos Aguirre Rojas ha señalado muy finamente que "de todo este vasto cuerpo del complejo y rico legado del marxismo original, Bolívar elegirá profundizar, de un lado, en la teoría de la forma natural de la reproducción social y de la lógica y el mundo del valor de uso, y del otro, en la caracterización global de lo que es la modernidad en general y de la modernidad capitalista en particular". En términos generales, comparto este argumento, sobre todo cuando recordamos que Echeverría consideraba a la modernidad como *plural* en sí misma. Para él, hay varias, muchas modernidades, y no sólo una, dado que también hay varias formas de vivir estas modernidades; muchos comportamientos y estrategias para interiorizarlas, soportarlas y transgredirlas desde la propia vida cotidiana. Su cuádruple *ethos* es precisamente una contribución a esta explicación. Sin embargo, considero que el problema del mestizaje cultural y el *ethos* barroco, aunque hace parte de este cuádruple *ethos* y la concepción que Bolívar Echeverría tenía de la(s) modernidad(es), debe ser visto como elemento constitutivo de estas últimas y un problema intelectual e historiográfico particular y diferente. Ya que, aun cuando es deudor y emerge de sus propias tesis sobre la modernidad en general, desde *Las ilusiones de la modernidad* hasta *La americanización de la modernidad*, es distinto de ellas, puesto que constituye el tema de varios de sus proyectos de investigación de largo plazo, desarrollados en la Unam, el problema central de su tesis de doctorado, *La modernidad de lo barroco*, así como el objeto de estudio de

Primero, la teoría marxista de 'la "forma natural" de la reproducción social' y de la lógica del "valor de uso", que, de acuerdo con las indicaciones de Marx –pues la "forma natural", aún cuando es omnipresente en el andamiaje marxista, queda solamente, y como diría Echeverría, en forma de "esbozo" y como una "indicación" que, a pesar de ello, no debe ser vista como "indicio de un límite que se cierra sino como el de uno que abre al discurso de Marx ante los nuevos problemas de la sociedad contemporánea" [tarea que emprenderá él mismo]–, es una especie de sobredeterminación de la figura concreta de la sociedad, donde las relaciones de producción/consumo aparecen en este momento como entidad "exterior al sujeto", que "enajena", "deforma" y "traiciona en su esencia" la vida o la forma natural de la sociedad y la estructura del proceso de producción social, al estallar el milenario sistema de las necesidades de consumo y las capacidades de producción, justo por la presencia del valor que se 'autovaloriza', considerado como elemento característico del modo de "(re)producción capitalista". Lógica de autorreproducción que, de acuerdo con el propio Echeverría, es resultado de un modo histórico concreto de funcionar del proceso social de producción/consumo, es decir, del capitalismo como conjunto histórico peculiar de relaciones sociales de producción y de la sociedad capitalista en tanto que *productora-consumidora* de su propia riqueza[28].

Desde estos años, particularmente desde 1984, Echeverría reflexiona y escribe acerca de este tema central en su obra, que no es más que el problema del proceso de reproducción social visto a partir del "valor de uso", cuya primera intención, en el artículo aparecido en *Cuadernos Políticos*, era reunir en una "primera aproximación" una serie de ideas de "uso corriente en la discusión marxista contemporánea", que ayudaran a la formulación adecuada de este concepto de "forma natural" que ocupa un lugar central en el discurso de Marx, y que "le permite al discurso crítico precisar el sentido de su trabajo crítico". Pues, como apunta ahí mismo,

> *son ideas que se agrupan en referencia a una distinción entre lo que sería propiamente la forma social-natural del proceso de vida humano, como realidad que –incluso en su permanencia transhistórica y supraétnica– implica necesariamente un grado elemental de concreción, y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso, como esencia necesariamente abstracta que sólo se*

varios de sus trabajos principales, artículos o libros, y por tanto adquiere carácter de *eje* o *línea de fuerza* en su concepción teórica e intelectual.

28 Echeverría, Bolívar, "La 'forma natural' de la reproducción social", en: *Cuadernos Políticos* N° 41 Editorial ERA: México, julio-diciembre de 1984, pp. 33-46.

vuelve efectiva a través de una concretización, cuyo paso inicial está justamente en la forma social natural. Por lo demás, todas ellas son ideas que se entienden como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana[29].

Esta "primera aproximación" al concepto de "forma natural" de Marx[30] es también uno de los aspectos centrales de la obra de Echeverría: la caracterización del "valor de uso". Hacia 1998 aparece una nueva versión de este artículo, más pulida, penetrante y al mismo tiempo diferente: "El valor de uso: ontología y semiótica". El nuevo texto serviría de inspiración para el título del libro en el cual estaba incluido: *Valor de uso y utopía*, que, a pesar de ser extraordinariamente lúcido y penetrante, "único en el mundo"[31], parece ser uno de los menos conocidos y peor comprendidos de su producción[32].

Los ensayos reunidos en este texto dan cuenta de una serie de temas y conceptos clave de la cultura política contemporánea, que en conjunto muestran una especie de radiografía de la misma: "valor de uso", política, violencia, modernidad como "decadencia", y algunas críticas de la modernidad burguesa capitalista, extraídas de obras de Nietzsche o Benjamin, temas que abarcan casi un lustro de trabajos y reflexiones de su autor (entre 1994 y 1997) y fueron redactados para congresos internacionales o conferencias magistrales, pero cuya procedencia puede rastrearse hasta las explicaciones que sobre estos mismos temas él trabajaba con sus

29 *ibíd.* p. 35

30 Una interpretación basada en la lectura del Marx de los *Grundrisse*, así como de *El Capital*, al igual que sus también imprescindibles K. Korsch, W. Benjamin, G.W.F. Hegel, M. Heidegger, J.P. Sartre o G. Lukács, pero haciendo el cruce con autores como L. Hjemslev, F. de Saussure, R. Jakobson o M. Merleau-Ponty, que indican su interés por la semiótica y los problemas de comunicación, interpretación, significado, signo, símbolo, expresión: significante; contenido: significado. Temas leídos bajo la clave del concepto de la "forma natural" –central en la obra de Karl Marx, tanto como el "valor de uso" llegaría a ser un concepto imprescindible en la arquitectura de toda la obra del propio Bolívar Echeverría–, que en conjunto sirven de base para la teorización de este "valor de uso" que Bolívar propone, junto a Marx, como herramienta que permite una comprensión crítica de la modernidad, un estallido en el horizonte de inteligibilidad del capitalismo contemporáneo y del mundo actual, para su posterior superación.

31 Así lo expresó Julio Boltvinik en el homenaje a B. Echeverría, en *La Jornada*, 10 de junio de 2010.

32 Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*. Col. Teoría, México: Siglo XXI Editores, 1998.

alumnos en los seminarios que dirige y que constituían una parte fundamental de sus actividades académicas e intelectuales.

El concepto de "valor de uso", considerado como dimensión esencial constitutiva del proceso completo de la reproducción social, es para su autor un punto de partida para analizar la modernidad y el capitalismo, al mismo tiempo que cierto tipo de observatorio desde donde él contempla una serie de temas y problemas relativos a la consideración de las diversas construcciones histórico-concretas que la modernidad –al igual que el modo de producción capitalista– viene desarrollando en un proceso transecular, 'aclimatándose' o haciéndose objetivamente diferente en diversas regiones del planeta, hasta llegar a constituirse en las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna.

Esto representa *el segundo eje de la obra* entera de Bolívar Echeverría: el estudio de la modernidad o de las distintas y encontradas modernidades que, en medio del desarrollo global del modo de producción capitalista, han tenido una trayectoria histórico-concreta desde el siglo XVI hasta hoy. De este modo, en 1995 apareció un libro que reúne prácticamente una década de trabajo del autor: *Las ilusiones de la modernidad*, donde se encuentran los artículos que él escribió entre 1987 y 1993; es decir, después de la aparición de *El discurso crítico de Marx* y en medio de la vorágine de un momento caracterizado por la gran ruptura histórica que representó la caída del Muro de Berlín, en 1989, época de cierre del 'corto o breve' siglo XX histórico[33].

Ante esto último, considerando el "hecho que se presta admirablemente para ser convertido en un símbolo histórico", en un "símbolo en suspenso", Bolívar escribió en la presentación del número 59 de la revista *Cuadernos Políticos* (incluida como artículo en este último libro, simplemente bajo el nombre de "1989"), justo en la apertura de un proceso muy "profundo y poderoso", cuando se presenciaba un "paso decisivo" pero en suspenso: "Reinstalación geopolítica de Europa. Derrumbe del "socialismo real". ¿Cuál de estos dos acontecimientos tiene la capacidad –diría Hegel– de "subsumir" al otro y de ser así su "verdad"?", se preguntaba, encontrando además una

33 En 2003, Bolívar Echeverría y Carlos Antonio Aguirre Rojas fundaron una revista digital llamada *Eppur,* que, debido a dificultades técnicas, no pasó del primer número pero cuya primera entrega se dedicó a la caracterización del siglo XX. Para el caso de México, Bolívar hizo una entrevista a Carlos Monsiváis ("Pensamos que, para saber algo del siglo XX mexicano, lo mejor era entrevistarte a ti", le dice al entrevistador). Para consultar la versión revisada y ampliada de esta singular entrevista, véase a Monsiváis, Carlos, "El breve siglo XX mexicano [Bolívar Echeverría entrevista a Carlos Monsiváis] en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 4 (Dossier: *México y América Latina*) México: marzo-agosto de 2005, pp. 39-48.

relación de similitud entre ambos: "similitud que basta para hacer de ella, como "caída", la representante cabal de él, como "derrumbe"[34].

Sin embargo, en un sentido intelectual, este libro representa una especie de síntesis creativa, en particular al referirse a un artículo magistral, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", pues aquí Echeverría intenta una caracterización de la curva general del desarrollo de la modernidad, así como del capitalismo –lo que representa *el tercer eje de su obra*–, reflexionando acerca de las "claves", los "fundamentos", la "esencia" o "figura" de la modernidad (tesis en las que sigue de cerca y muy creativamente a Hegel), los "rasgos característicos de la vida moderna", o "las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo", "el occidente europeo y la modernidad capitalista" (tesis en las que el peso de Marx es mayúsculo), lo mismo que "lo político en la modernidad" o "la violencia moderna" (que luego desarrollaría con mayor detalle en *Valor de uso y utopía*). Pero la séptima tesis, "el cuádruple *ethos* de la modernidad capitalista", Echeverría desplegará más orgánicamente un esfuerzo anterior[35], estratificando su caracterización sobre la modernidad y el capitalismo, a partir de su *cuádruple ethos: realista, romántico, clásico* y *barroco*, correspondiente a distintas épocas de la modernidad, a distintos impulsos sucesivos del capitalismo, "el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo", que en esta caracterización van unidos a su teoría del "valor de uso" –enunciada más de 10 años antes–, como puede apreciarse en estas líneas:

> *La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el hecho capitalista; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la "forma social-natural" de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como "valorización del valor" –conflicto en el que*

34 Echeverría, Bolívar, "1989", en: *Las ilusiones de la modernidad, op. cit.*, p. 15.

35 Echeverría, Bolívar (Coordinador), *Modernidad, mestizaje cultural y* ethos *barroco*. México: Unam-El Equilibrista, 1994. Los textos reunidos en este libro son memorias del Coloquio "Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco", celebrado entre el 17 y el 21 de mayo de 1993, en la Unam. Este coloquio y sus memorias son algunos de los resultados del proyecto que, desde 1991, Echeverría encabezaba sobre la modernidad europea, el mestizaje cultural y el *ethos* barroco. El artículo "El *ethos* barroco" aparecería también en *La modernidad de lo barroco*, pero con algunas modificaciones.

> *una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un ethos o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una "armonía" usual y segura de la vida cotidiana. Cuatro parecen ser los ethe puros o elementales sobre los que se construyen las distintas espontaneidades complejas que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista*[36].

En este brillante artículo, Echeverría dará cuenta de una caracterización de la modernidad, así como de las diversas modernidades, como la modernidad 'capitalista', la modernidad 'barroca' o 'de lo barroco', vistas a partir de este doble observatorio que constituye su teoría del "valor de uso" y el cuádruple *ethos*, particularmente el *ethos* barroco, cuyo descubrimiento y elaboración teórica y metodológica le permitiría hacer una interpretación original de América Latina durante los últimos cinco siglos de su historia.

Sin embargo, aunque en este artículo están algunos de los argumentos generales sobre la 'modernidad barroca', será en 1998, con la aparición de *La modernidad de lo barroco*[37], que Bolívar desarrolle estas reflexiones "en torno al *ethos* barroco", "lo barroco en la historia de la cultura", "la historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco", las tres grandes secciones del mismo libro, cruce que conecta los temas de la modernidad, la estética barroca y el mestizaje cultural, lo que da como

36 Echeverría, Bolívar, "Capitalismo y modernidad (15 tesis)" en: *Las ilusiones de la modernidad.* México: Unam- El equilibrista, 1995 pp. 165-166. Sin embargo, una primera versión de este artículo fue publicada en 1987 en los cuadernillos temáticos que imprimía la DEP de la Facultad de Economía. Una aproximación interesante a la modernidad puede verse también en su artículo "Un concepto de modernidad", en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* Nº 11, *op. cit* pp. 7-18.

37 Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco.* México: ERA-Unam, 1998. Este libro es la versión de su tesis de doctorado en Filosofía que, tiempo antes, él había defendido públicamente. Sin embargo, la publicación de este libro es institucionalmente el resultado del proyecto de investigación "El concepto de cultura política y la vida política en América Latina", que entre 1994 y 1997 el autor coordinó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Unam, y que representa la continuación del proyecto sobre el mestizaje cultural. Sobre este punto, véase también su extraordinario artículo "La múltiple modernidad de América Latina", en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* Nº 4, *op. cit.*, pp. 57-70.

resultado "cierta interpretación de la historia de América Latina", como él mismo decía.

De este modo, el tema constituye *el cuarto eje de su obra*. Los problemas del mestizaje cultural y del *ethos* barroco representan uno de los temas más originales de nuestro autor, al tiempo que constituyen otra clave de acceso a su obra y también a su pensamiento político-radical, ya que la idea de un *ethos* barroco es para él un "intento de respuesta a la insatisfacción teórica [de que es imposible una modernidad que no sea capitalista] que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea"[38]. Así, las ideas del mestizaje cultural y el *ethos* barroco representan una original interpretación de la historia de América Latina y la explicación de sus formas de vida en el presente. Esta creación de una forma esencialmente barroca que surge en nuestros territorios, a partir de formas anteriores, comienza con la Conquista de América emprendida por los europeos, que destruye y desarticula las estructuras de las civilizaciones indígenas, dejándolas agonizantes, en vías de desaparición. Para el autor, ésta no es un hecho consumado o terminado sino un momento en suspenso, un proceso latente, tendiente a su realización[39].

Ante la destrucción del mundo indígena, los herederos y sobrevivientes de ese mundo en agonía, imposible de reconstruir, iniciaron el proyecto histórico de mestizaje precisamente ante ese trasfondo de desesperación, de resistencia –de una de 'existencia en ruptura'–, como posibilidad de mantenerse con vida y crear nuevas condiciones de su propia supervivencia, proyecto de supervivencia indígena (y luego de los demás naturales sometidos, como los esclavos africanos) que, ante la imposibilidad de recrear los caracteres originales de su identidad y su mundo –pero con la intención de cultivar los restos, o fragmentos de su

38 Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, *op. cit.*, p. 36. Ahí mismo decía (pp. 35-36), como una muestra más de ese talante político-radical: "Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos* barroco se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya por la experiencia, de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable".

39 Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría", en: *Chiapas* N° 11 México: IIE-Unam-ERA, 2001, pp. 45-60. "Deberíamos tener en cuenta –Responde Bolívar Echeverría a la primera pregunta, acerca de cómo apreciar el problema de Chiapas desde una perspectiva de "larga duración histórica"– que el proceso que comenzó en 1492 o en 1523, según se le quiera ubicar, es decir, el proceso de la *conquista*, es una empresa que todavía no ha terminado". La cita es de la página 45. Esta entrevista figura también en el libro coordinado por Carlos Aguirre Rojas *Chiapas en perspectiva histórica*, España: El Viejo Topo, 2001, pp. 105-125.

identidad ancestral y milenaria–, tuvieron que *apoyar* o incluso *reconstruir* la civilización europea *en* América.

El "*ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida", dice Echeverría; es decir, en medio del decantamiento de un mundo que se iba para siempre y subsistía de modo fragmentario entre sus herederos, vencidos, casi aniquilados pero en franca resistencia, éstos tuvieron que asumir los códigos de una civilización vencedora –con su complacencia o contra su propia voluntad–, como una "estrategia de supervivencia", como una concretización de su existencia.

Sin embargo, no sólo las civilizaciones naturales vivían al filo del abismo. Echeverría señala que el fallido *apartheid* instalado por los 'españoles' contra los 'naturales' fue un hecho que de inmediato tuvo consecuencias suicidas para ambos, pues, mientras para el siglo XVII los 'naturales' eran el resabio de un mundo destruido, los europeos en América debieron aceptar que la España americana nunca se convertiría en prolongación de la España europea. Este sueño se había vuelto imposible cuando la metrópoli los había abandonado y por tanto no podían completar su "ciclo de reproducción en América". Así, la civilización europea se había deteriorado y estaba en vías de desaparecer. "Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma [la estrategia del *apartheid*] fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie", señala el autor de *La modernidad de lo barroco* respecto de este impulso de concretización de la vida. El impulso es un intento de 'afirmación de la vida en medio de la muerte', como él solía decir.

Cuando Echeverría señala que "el mestizaje [es] el modo de vida natural de las culturas", se refiere a que la civilización europea no se prolongó exitosamente en la América Ibérica, como sucedió en Norteamérica[40], pero sobre todo hace referencia a que en estos territorios se produjo un mestizaje profundo, recreando, reinventando, sustituyendo lo que ya existía por algo nuevo y diferente; inaugurando una posibilidad de reciprocidad, de retroalimentación de los vestigios de las civilizaciones 'naturales' destruidas por los europeos en la Conquista 'inconclusa', cuya civilización, pese a su condición vencedora, no podía reproducirse a partir de sus propias fuerzas, en una temporalidad y una espacialidad distintas de las de su matriz originaria. Para él, el mestizaje no es, entonces, un lugar donde se funden razas o culturas, producto de un 'encuentro entre

40 Al respecto, su ensayo "La modernidad 'americana' (claves para su comprensión)", disponible en su página electrónica, en la sección "Ensayos", que también se encuentra incluido en su último libro coordinado, *La americanización de la modernidad*, México: Cisan-Unam-ERA, 2008. Este libro es el resultado del seminario "La Modernidad: Versiones y Dimensiones", desarrollado en la Unam.

dos mundos', como se decía en 1992, sino un punto de conflicto. O, para decirlo de otra forma,

> *el fenómeno del mestizaje aparece aquí en su forma más fuerte y característica: el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en el uso cotidiano, reivindica su propia singularidad*[41].

Esto da luz para entender cómo Echeverría atisba el presente 'barroco' latinoamericano y –a partir del "valor de uso" y su teoría materialista de la cultura– permite analizar las formas de asimilar, sobrevivir y redimensionar esta situación en el plano de la vida cotidiana, considerando en particular que hemos sido "criados en el arte de interpretar lo malo como menos malo a la luz de la posibilidad de lo peor"[42]. La forma como la gente vive, se comporta o experimenta esta situación desesperada es propia de una modernidad barroca que genera cierto tipo de "estrategia de resistencia", de "comportamiento" barroco ("el barroquismo") que permite "interiorizar", "soportar", hacer "vivible lo invivible"; o sea, el capitalismo. Es entonces un "comportamiento" para "interiorizar" el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana, que nace 'desde abajo': indecente, radical, sin posibilidad de domesticación por el capitalismo, ya que contradictoriamente resulta ser una estrategia de afirmación del "valor de uso", una constitución del mundo de la vida.

Tal estrategia, al sacrificar la vida real por una vida ficticia, reproduce sin embargo y paradójicamente, en el marco del proceso vital o del funcionamiento social, la *contradicción* entre el valor de uso y el valor que se autovaloriza, subordinando al primero al otorgarle un papel secundario ("se trata de una afirmación de la "forma natural" del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y enterrada por la acción devastadora del capital"), mas en un plano ficticio, reconstruido o imaginario que se constituye en un escenario para soportar la miseria de la vida real al transfigurarla teatralmente en lujo, al escapar a una vida ficticia que parece maravillosa. Y en la periferia, sobre todo en las partes de mayor marginalidad social, "en la basura" –señala Echeverría en la entrevista a *Iconos*– [es] allí donde la neutra-

41 Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo*. México: Ediciones ERA, 2006, p. 214.
42 Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx..., op. cit.*, p. 11.

lización es más urgente y difícil, donde la contradicción es inocultable y aguda, y donde no hay escapatoria de la devastación".

Esta resignificación del mundo como figuración, como escape de la miseria, la explotación, el despojo y la violencia reinantes, para Echeverría no es un simple espejismo que trate de representar una utopía revolucionaria, un escape hacia un "más allá" de una transformación económica y social, sino un "más allá" imaginario, "de un *hic et nunc*" que quiere escapar en primer lugar del mundo desangelado y miserable de lo realmente existente, para soportarlo, evitarlo y hacerlo "vivible" o más llevadero, al ser transfigurado por su teatralización, sin que ello signifique, por tanto, su destrucción o su transformación. Es, en suma, "un *ethos* que protege su rebeldía del peligro revolucionario" –como él le dice a *Iconos* y que, debido a esto, prefiere teatralizar la realidad, tener una dimensión "conformista" para poder construir un 'realismo mágico' que transfigura la miseria en lujo, que trasciende el mundo concreto en uno imaginado, sin poder buscar siquiera su transformación ("viviendo en un paraíso torturado, en medio de la basura") o intentar rescatar el valor de uso de su devastación, dado que viene de esa estrategia de supervivencia, de esa resistencia radical marcada por las condiciones en las que se produjo el mestizaje y que *caracteriza* al *ethos* barroco. Por ello, de acuerdo con Echeverría, el "valor de uso" no puede escapar a este destino de devastación dictado por el valor que se autovaloriza, que trae consigo la modernidad capitalista.

VI. Hacia una teoría materialista de la cultura. 1998- 2010

Las tesis sobre el "valor de uso", la modernidad y el 'cuádruple *ethos*', además del 'mestizaje cultural' y el '*ethos* barroco', aun cuando en la década del 80 habían sido ya *esbozadas* en los artículos sobre la "forma natural" de la reproducción social" y "modernidad y capitalismo (15 tesis)", aparecidos antes o después de *El discurso crítico de Marx*, fueron profundizadas, sistematizadas y refinadas a lo largo de reflexiones de años, y cobrarían nueva forma desde la aparición de *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *Valor de uso y utopía* (1998) y *La modernidad de lo barroco* (1998), caracterizadas por un *pensamiento de increíble coherencia*, en constante diálogo con la obra de Marx y las tradiciones más críticas del marxismo, que, a partir de una reinterpretación o reconfiguración crítica y original de estos últimos, alcanza una estatura intelectual de tal enver-

gadura que permite hacer referencia a este pensamiento como un *discurso crítico* propiamente dicho: el discurso crítico de Bolívar Echeverría.

Tal discurso crítico se caracteriza por los ejes ya señalados, al igual que por una contribución al concepto de cultura y asimismo a una teoría materialista de la cultura. *Definición de la cultura*, aparecido en 2001, constituye, al tiempo que *el quinto eje de la obra* del autor, el primer resultado de esta contribución extraordinariamente creativa, fascinante, venida de un trabajo de transcripción y 'depuración' de las lecciones del "Curso de Filosofía y Economía" que Echeverría impartió en la Facultad de Economía de la Unam entre 1981 y 1982. Aquellas lecciones de curso, cuyas tesis y temas principales (en particular las lecciones II y III: "La producción como realización" y "Producir y significar") pueden encontrarse en el artículo de 1984 sobre la "forma natural" de la reproducción social y en "Valor de uso: ontología y semiótica", incluido en el libro *Valor de uso y utopía.*

El 'concepto' de cultura y la teoría materialista de la cultura son temas vistos a través de esta 'crítica de la economía política', de la 'forma natural' o "valor de uso", y también desde los aportes de la semiótica contemporánea (Robert Jakobson y otros) y la antropología (desde el funcionalismo ahistórico de Malinowski al estructuralismo de Levi-Strauss) y el debate entre estructuralismo y existencialismo. Mas no representan una preocupación nueva o surgida tardíamente en la obra del autor –como engañosamente pudiera suponerse por el año de aparición de *Definición de la cultura*– sino una preocupación intelectual reflexionada y añejada con el paso de los años. Pero, por estas características, el libro no parece ser uno del cual su autor estuviera particularmente complacido, pues, a diferencia de los demás, es la primera aproximación a un problema que Echeverría seguiría trabajando, rasgo que a este libro le confiere un carácter inconcluso, en 'suspenso', momento de transición a algo distinto[43].

43 Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura* México: Itaca, 2001 [Existe también una reedición, publicada en este año por FCE e Itaca] En la nota preliminar de este libro, fechada en enero de 2001, el autor expone una idea que no debe ser tomada como comentario de ocasión: "Soy el primero en reconocer las deficiencias tanto de contenido como de exposición, pero subsanarlas hubiera requerido un tiempo de trabajo del que no dispongo actualmente". Esto señala una marcada inconformidad hacia el texto, precisamente por la distancia que separa las lecciones del curso de filosofía y economía, con las reflexiones que 20 años después el autor tenía sobre estos temas. Es por ello que en ocasión de la desaparición de Echeverría, y retomando la reseña que escribió a propósito de *Definición de la cultura*, Roger Bartra ha dicho: "Hoy podemos reconocer los límites de estas interpretaciones". Véase su comentario "Bolívar Echeverría, una existencia en ruptura", incluida en la página web de Bolívar Echeverría, anteriormente referida. Es por ello que nuestro autor tenía la idea de

Pese a esta característica, *Definición de la cultura* es un intento extraordinario, sumamente lúcido y original, de aproximación a un profundo proceso de "revolución cultural" característico de los "tiempos contemporáneos" y de definir a la cultura en los términos siguientes:

> *Cabe insistir en que al hablar de cultura pretendemos tener en cuenta una realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de su existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan*[44].

Se trata, pues, de una "dimensión cultural de la vida social" omnipresente e indispensable de la existencia social, por estar basada en las "determinaciones" esenciales de la vida humana, determinaciones de un modo específico del proceso de reproducción de la "vida natural", en el que hay un nivel de existencia "comunicativo o semiótico", y que al autor le permite señalar un *esquema* del modo como se reproduce la sociedad humana mediante un "proceso de reproducción social" y de cómo esta reproducción tiene una consistencia doble: una puramente "material" y la otra coextensiva a ella, "semiótica" o "espiritual"[45]. Es decir, el proceso de reproducción social es identificado sustancialmente con el proceso comunicativo, en el cual el ser humano, al producir y consumir objetos, también produce y consume signos –lo que en el libro llama "producir y significar"–, precisamente porque en la fase productiva el "sujeto huma-

"retomarlo, retrabajarlo a fondo y reformularlo de una manera radicalmente nueva", pero que, debido a su desaparición, este proyecto "quedará para siempre inconcluso", aunque haya podido "concretarse parcialmente en el brillante conjunto de textos titulado *Vuelta de siglo*, como dice Carlos Aguirre Rojas en la presentación del número 15 de *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, referido anteriormente.

44 Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura, op cit.*, p. 45.

45 El argumento que Echeverría plantea acerca del "proceso de reproducción social", en este curso de los años 1981-1982, se encuentra también, aunque de manera más desarrollada, en el artículo sobre el "valor de uso", incluido en *Valor de uso y utopía*, como he tratado de desarrollar anteriormente. El esquema del "proceso de reproducción social", de la página 54 de *Definición de la cultura*, se encuentra también en *Valor de uso y utopía*, en la página 169.

no" intenta "decir algo" a ese "otro", que, en la fase constitutiva, 'lee' tal mensaje producido.

De acuerdo con esta tesis –"es el carácter "político" del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser semiótico"–, Echeverría explica cómo los individuos sociales se reproducen, se *hacen* a sí mismos en este intercambio, modificando la socialidad del otro y dejándose *hacer* por ellos. Es una "tensión comunicativa", sobre todo de un carácter "interindividual", que corresponde a todos los individuos, tal como sucede en un "juego cruzado de reciprocidades", a través de la transformación conjunta de ellos. "El proceso de reproducción social –como dice el autor– es un proceso al que le son inherentes la semiosis, la producción y el consumo de significaciones".

En esta forma, su *Definición de la cultura* señala las líneas de investigación en las que Echeverry se mantenía trabajando desde principios de los años de 1980, y que 30 años más tarde, en el momento de su muerte, seguía profundizando. Por ello, este es un proyecto que "quedará para siempre inconcluso", aún cuando en su última obra plasme una parte importante de este proyecto.

Vuelta de siglo es su última obra[46], no propiamente una 'historia' del siglo XX sino un descubrimiento de sus claves de acceso que, a modo de síntomas e indicios –en un ejercicio de 'pasar el cepillo de la historia a contrapelo'–, muestran las cicatrices, los actos fallidos, la indiferencia y la negación de lo otro, que representan la 'indefinición de sentido', la 'definición en suspenso' en que parece encontrarse la historia actual. Es por ello que, cuando Echeverría dice que "no parece desatinado contar la historia del mundo moderno como una sucesión de los intentos que él ha hecho de resistirse a la esencia de su propia modernidad", se refiere a que estos intentos son la señal de alarma de un peligro latente, del carácter fragmentario o insuficiente de la propia historia, que hace que la tarea sea justo su desencubrimiento: practicar la historia (en este caso, del siglo XX) como desencubrimiento[47].

46 Echeverría, Bolívar, *Vuelta de siglo* México: ERA, 2006. Ahí se reúnen los ensayos que el autor escribió entre 1999 y la aparición del libro, ensayos que se refieren "a la época actual, cuando asistimos al fracaso de los intentos de la sociedad moderna por reasumir la esencia de su modernidad, liberándola de la definición capitalista". Este libro le mereció un galardón importante, hoy venido a menos, el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, otorgado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, del Gobierno Bolivariano de Venezuela. Pero además recibió otras distinciones: Premio Pío Jaramillo Alvarado (Flacso, Quito, 2004), Premio Universidad Nacional a la Docencia (Unam, México, 1997), Nombramiento como Profesor Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (Unam, México, 2009).

47 Echeverría, Bolívar, "La historia como desencubrimiento", en: *Contrahistorias. La*

Al mirar el libro con cuidado, da la impresión de que el autor, cuya condición de filósofo le permite mostrar la dialéctica del iluminismo de una época en tránsito de prefigurar otra, esconde, por el contrario y de manera enigmática, a un poeta que contempla –como el ángel de la historia– las ruinas del mundo moderno que el resplandor de la modernidad capitalista y el ideal de progreso han pretendido ocultar. Este carácter intelectual de Echeverría es lo que representa a la vez el rasgo principal del libro, característica que en ocasiones hace parecer al autor como inseparable de su creación[48].

Para Bolívar Echeverría, la identificación del instante en que emergen los actos fallidos, los pasados que esperan la cita con el presente, las historias de los oprimidos que han sido expulsadas de la gloria de la historia de los vencedores, constituye el 'sexto sentido', el 'olfato' del historiador. Ese mismo 'olfato' al que se refería Marc Bloch cuando, en una metáfora, advertía que el historiador "se parece al ogro de la leyenda [porque] ahí donde olfatea la carne humana sabe que está su presa". La identificación de ese instante que se asoma, reflejando en el presente toda su actualidad, constituye una virtud, además de ser toda una precondición del trabajo del historiador. Es una opción que se puede convertir en elección. A lo largo de las páginas, el autor cuenta una historia y enseña cómo es posible escribirla según la idea de Benjamin, de que "ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence".

Aquello nos recuerda que la mirada del ángel de la historia no es una visión preciosista, un culto al tiempo que se ha ido, una autoconciencia de la historia que se asumiría dentro del reino de los muertos, como una devastación del género humano; la mirada del ángel, por el contrario, busca "redimir al pasado", apartarlo de las brumas en que ha sido sepultado por la historia de los vencedores para volverlo actual, para transformarlo en "el instante de peligro", en "la chispa de la esperanza", otorgándole una "vigencia vengadora" en que "el acontecer está por decidirse en el sentido de la claudicación o en el de la resistencia o rebeldía ante el triunfo de los dominadores", como bien señala el autor[49]. Pues, frente a esta disyuntiva,

---

otra mirada de Clío N° 1 (Dossier *Microhistoria italiana*), México: septiembre 2003-febrero 2004, pp. 29-34. Este artículo es la versión extendida de los comentarios que el autor hizo en el Instituto Italiano de Cultura de la ciudad de México, con motivo de la presentación del libro de Ginzburg, Carlo, *Tentativas*. Morelia: Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2003, y que después incluyó en *Vuelta de siglo*, como el capítulo VIII: "Los indicios y la historia".

48 A propósito de esta obra, véase mi artículo "Dialéctica de siglo XX. A propósito de *Vuelta de siglo*, de Bolívar Echeverría", en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 11, *op. cit.*, pp. 23-28.

49 Su interés en la obra de Walter Benjamin era mayúsculo. Le dedicó cursos, conferen-

de estos dos escenarios de claudicación o rebeldía –que se manifestarían a favor o en contra de un enemigo formidable que "no ha dejado de vencer"– es donde la mirada a contracorriente adquiere toda su radicalidad, toda su actualidad.

En esta mirada del ángel, que Echeverría comparte sólo en el sentido de una superación de la catástrofe, hay una concepción de la historia y del tiempo de la historia. Él *concibe a la historia* (concepción heredada de Benjamin y compartida con él) como una sucesión de rupturas, de hechos fallidos, de experiencias mutiladas que se hacen visibles a pesar de la prohibición de la historia de los vencedores, de la fatalidad del progreso y de las ilusiones de la modernidad, mostrándose como un 'relámpago' que brilla sobre esta historia que oculta, que engaña, que pretende ser un relato apacible y acumulativo, basado en la expropiación de la experiencia de los oprimidos. Es una 'historia de la negatividad de los sucesos históricos', que sobrevive y subyace en la historia de los dominadores a pesar de haber sido desechada y supuestamente vaciada de su contenido rebelde o contestatario pero que todavía está ahí; no bajo la forma de un pasado vencido o muerto sino como recuerdo de una advertencia; como la premonición de un retorno que irrumpirá en el presente con fuerza, llenándolo de contenido.

Es aquél un discurso histórico sobre la experiencia que el género humano tiene de un fracaso sin fin, en un sentido adverso a la emancipación humana, a la construcción de un mundo para la vida. Sin embargo, para Echeverría este no es un discurso que pretenda pensar en la imposibilidad de romper con el *continuum* de la historia, marcado por la presencia victoriosa del valor que se autovaloriza; por el contrario, invita a pensar –en vez de en un destino ineluctable– en una *tendencia* en la que, pese a todo, aún existe la posibilidad de encender en el presente una chispa de esperanza, un resplandor que permita vislumbrar un mundo alternativo, un mundo posible. Aunque esta posibilidad de transformación –un horizonte de expectativa– no es un discurso que tenga la misión de anunciar el predestinado advenimiento de la 'fiesta de los oprimidos', que acudi-

---

cias, ensayos, traducciones, ediciones y proyectos de investigación. Véase "Benjamin: Mesianismo y utopía" en: *Valor de uso y utopía, op. cit.*, pp. 119-152. "Una lección sobre Walter Benjamin" en: *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* N° 15, *op. cit.*, pp. 51-62. Y los libros Echeverría, Bolívar (compilador), *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de Walter Benjamin.* México: FFyL-Unam, ERA, 2005. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* Traducción y presentación de Bolívar Echeverría. México: *Contrahistorias*, 2005. Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* [*Urtext*], traducción de Andrés E. Weikert, introducción de Bolívar Echeverría, México: Itaca, 2003. Benjamin, Walter, *El autor como productor*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, México: Itaca, 2004.

ría a su propia cita con la historia en un momento en que el calendario marque la fecha de las revoluciones, sino que parte de la idea de que el pasado está vivo y actúa sobre el presente modificándolo incesantemente, otorgándole un perfil determinado, concediéndole su propio sentido. Este horizonte de expectativa radica en la capacidad que tiene el presente de rescatar, de no olvidar lo que en él acontece, y de acudir a "la cita que tiene con el pasado y que lo tiene en deuda con él", desatando entonces su "vigencia vengadora".

Por encima de la diversidad de los temas, *Vuelta de siglo* es un punto de encuentro, de cita. Lo es en el sentido de que la mirada escudriñadora, de latente inconformidad, a contracorriente, se suma al principio dialéctico y materialista; pero lo es también porque en este libro se reúnen los principales temas que el autor ha estudiado durante décadas y que representan los cinco ejes o líneas de fuerza de su producción intelectual. De tal suerte que este libro representa una condensación de la experiencia que sobre estos temas alcanza el autor. Mas no por el hecho de que sea una simple compilación de temas "reunidos" por él sino porque tiene un carácter y un lugar excepcionales.

En primer lugar, se trata de un libro escrito por un militante político radical –sutilmente oculto, al igual que el poeta– que se autocontiene, que se dota a sí mismo de una disciplina para regular o controlar el desbordamiento de la apreciación sobre la capacidad transformadora de la voluntad humana, anteponiendo –en la medida que le es posible– al científico frente al militante político. Pero este procedimiento no significa una represión de su sensibilidad o una renuncia consciente del optimismo, de la posibilidad de la utopía. En segundo lugar, este carácter excepcional le está conferido porque las ideas de Echeverría, tan abstractas y penetrantes, tan sutiles y prudentes, se escriben en un momento de inflexión histórica como pocos hay en la historia moderna. En esta hora decisiva; en esta época que prefigura otra muy distinta, "cuando el ascenso de la barbarie global parece aún detenible", el discurso crítico del autor es aún difícil de ser pensado en toda su radicalidad.

Pareciera que el sujeto social al que Echeverría le escribe está en tal situación –inmerso en un mundo donde el "realismo político" y la "revolución" todavía se entremezclan cotidianamente, en el que, si incluso la política nos concierne a todos, no es posible que por ello se pueda pedir que todos desarrollen por ella una pasión especial– que le es difícil lograr el nivel de exigencia de este discurso crítico. Es entonces el radicalismo potencial de este discurso crítico lo que permite descifrar "el sentido enigmático que representan los datos más relevantes de esta vuelta de siglo", e invita a pensar en un modo de comprensión del mundo actual, en una posibilidad de

cambio que debe "ser radical, de orden y profundidad civilizatorios", para evitar la catástrofe y crear un sistema histórico alternativo al capitalista[50].

Este es el punto de partida de la caracterización de nuestra época. Es una visión que, a partir de una doble matriz, dialéctica y de larga duración, intenta definir la situación actual –en esta vuelta de siglo– de la historia de la modernidad capitalista, y que, al tiempo que muestra las contradicciones de este proyecto, brinda además elementos de análisis que permiten avizorar las posibilidades históricas de transformación del escenario prospectivo, todavía abierto e indefinido, cuyos caminos pudieran ser la profundización de la barbarie o la posibilidad de crear un mundo social alternativo; un mundo para la vida, aun cuando sea desatando lo "bueno" precisamente en medio de lo "malo", como decía Bolívar Echeverría.

Quizá sea éste el mensaje profundo, el sentido de *Vuelta de siglo*, aunque también de toda su obra: mostrar no sólo este momento en suspenso, esta bifurcación de dos opciones históricas que se desarrollan paralelamente, pero en dirección contraria, sino también y sobre todo señalando la posibilidad siempre presente de cambiar el *continuum* de la historia, yendo contra "el sujeto real y efectivo de esa historia moderna que es la acumulación del capital". Es la posibilidad de crear un mundo para la vida que está guiada por una actitud de "ser de izquierda"; por una "actitud ética de resistencia y rebeldía frente al modo capitalista de la vida civilizada". Así, a partir de este "ser de izquierda" es como se puede construir, de acuerdo con la advertencia de Echeverría, el proyecto de una *modernidad alternativa* a la capitalista que pueda orientar el tránsito civilizatorio por una vía opuesta a la de la catástrofe, alterando la dirección de la historia en la que estamos hoy, ahora (en este mismo instante en suspenso, en esta indefinición de sentido), entrampados.

---

50 Esta visión crítica puede apreciarse también en su último artículo, acerca de las conmemoraciones de la Independencia en América Latina, "América Latina: 200 años de fatalidad" en: *Contrahistorias La otra mirada de Clío* Nº 15, *op. cit.*, pp.79-88. Pero también en su radical caracterización de la política actual en América Latina. A propósito, véase a Navas, Albertina, "Bolívar Echeverría: "El socialismo del siglo XXI es un capitalismo cristiano corregido" en: www.revistalideres.ec. 29 de diciembre 2008. [Consultada el 14 de enero de 2009]. En esta entrevista, Echeverría hace una crítica de esta 'moda' o 'coctel' ideológico del 'socialismo del siglo XXI', al considerarla una ideología que ampara todos estos líderes en América Latina que buscan una transformación social que "no sea demasiado radical" (se refiere a Hugo Chávez y Rafael Correa, pero en cuya consideración puede incluirse a Evo Morales. Fernando Lugo, Inácio *Lula* da Silva, José Mujica y, por supuesto, Andrés Manuel López Obrador). Es decir, un capitalismo de corte "antineoliberal con cierto componente cristiano", que piensa solamente en una redistribución más justa de la riqueza y no en la transformación radical del sistema capitalista global.

El discurso crítico de Echeverría es un intento de identificar las imágenes que integren una visión del mundo a partir del hecho de imaginarlo, menos por la apariencia de un futuro promisorio que a partir de la insoportable condición que impera en éste, en el cual vivimos. Sería, pues, un esfuerzo de concebir el mundo desde "la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados", como decía W. Benjamin, e identificar las llamadas que el pasado le hace al presente, mostrándole fugazmente su imagen verdadera, como un relámpago que ilumina el cielo de la historia; recordándole así que en el tiempo presente se manifiesta con mayor fuerza la actitud transformadora de las sociedades humanas por alterar el *continuum* de la historia de los vencedores.

Por todo ello, la desaparición del maestro Bolívar Echeverría no anula la influencia que su persona ejerció en el pensamiento crítico contemporáneo sino que la transforma, le quita lo concreto, ya que en su discurso crítico se encuentra este aspecto paradigmático del intelectual que sabe que la cultura es uno de los más grandes tesoros apilados en la espalda de la humanidad, pero que el compromiso con el presente da fuerzas para sacudírselos y echarles mano, considerando la idea de que, si no es posible gobernar nuestra historia a voluntad, al menos sí es posible apropiarnos de ella, tal como ésta relumbra en un instante de peligro.

Carlos Alberto Ríos Gordillo
Ciudad de México, Planeta Tierra
Otoño de 2010

1. Modernidad y capitalismo
(15 Tesis)

Por qué la cuerda, entonces, si el aire es tan sencillo?
Para qué la cadena, si existe el hierro por sí solo?

César Vallejo

Los hombres de hace un siglo (ya inconfundiblemente modernos) pensaban que eran dueños de la situación; que podían hacer con la modernidad lo que quisieran, incluso, simplemente, aceptarla —tomarla completa o en partes, introducirle modificaciones— o rechazarla —volverle la espalda, cerrarle el paso, revertir sus efectos—. Pensaban todavía desde un mundo en el que la marcha indetenible de lo moderno, a un buen trecho todavía de alcanzar la medida planetaria, no podía mostrar al entendimiento común la magnitud totalizadora de su ambición ni la radicalidad de los cambios que introducía ya en la vida humana. Lo viejo o tradicional tenía una vigencia tan sólida y pesaba tanto, que incluso las más gigantescas o las más atrevidas creaciones modernas parecían afectarlo solamente en lo accesorio y dejarlo intocado en lo profundo; lo antiguo o heredado era tan natural, que no había cómo imaginar siquiera que las pretensiones de que hacían alarde los propugnadores de lo moderno fueran algo digno de tomarse en serio.

En nuestros días, por el contrario, no parece que el rechazo o la aceptación de lo moderno puedan estar a discusión; lo moderno no se muestra como algo exterior a nosotros, no lo tenemos ante los ojos como una *terra incognita* cuya exploración podamos emprender o no. Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás —es necesario subrayar—, no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos.

"Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aun pueda prevalecer se explica porque lo moderno aun no llega del todo o porque ha llegado incompleto." Este fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo.

Han pasado cien años y la meta de la vida social —modernizarse: perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política— parece ser la misma. Es evidente sin embargo que, de entonces a nuestros días, lo que se entiende por "moderno" ha experimentado una mutación considerable. Y no porque aquello que pudo ser visto entonces como innovador o "futurista" resulte hoy tradicional o "superado", sino porque el sentido que enciende la significación de esa palabra ha dejado de ser el mismo. Ha salido fuertemente cambiado de la aventura por la que debió pasar; la aventura de su asimilación y subordinación al sentido de la palabra "revolución".

El "espíritu de la utopía" no nació con la modernidad, pero sí alcanzó con ella su figura independiente, su consistencia propia, terrenal. Giró dese el principio en torno al proceso de modernización, atraído por la oportunidad que éste parecía traer consigo —con su progresismo— de quitarle lo categórico al "no" que está implícito en la palabra "utopía" y entenderlo como un "aún no" prometedor.

La tentación de "cambiar el mundo" —"cambiar la vida"— se introdujo primero en la dimensión política. A fines del siglo XVIII, cuando la modernización como Revolución Industrial apenas había comenzado, su presencia como actitud impugnadora del *ancien régime* era ya indiscutible; era el movimiento histórico de las "revoluciones burguesas". La Revolución vivida como una actividad que tiene su meta y su sentido en el progreso político absoluto: la cancelación del pasado nefasto y la fundación de un porvenir de justicia, abierto por completo a la imaginación. Pronto, sin embargo, la tentación utopista fue expulsada de la dimensión política y debió refugiarse en el otro ámbito del progresismo absoluto, el de la potenciación de las capacidades de rendimiento de la vida productiva. Mientras pudo estar ahí, antes de que los estragos sociales de la industrialización capitalista la hicieran experimentar un nuevo rechazo, fue ella la que dotó de sentido a la figura puramente técnica de la modernización. El "espíritu de la utopía" comenzaría hacia finales del siglo XIX un nuevo —¿último?— intento de tomar cuerpo en la orientación progresista del proceso de modernización; el intento cuyo fracaso vivimos actualmente.

Aceptar o rechazar la modernización como reorganización de la vida social en torno al progreso de las técnicas en los medios de producción, circulación y consumo eran los dos polos básicos del comportamiento so-

cial entre los que se componía y recomponía a comienzos de siglo la constelación política elemental. Su aceptación "gattopardiana", como maniobra conservadora, destinada a resguardar lo tradicional, llegaba a coincidir y confundirse con su aceptación reformista o ingenua, la que calcaba de ella su racionalidad progresista. Por otra parte, su rechazo reaccionario, que ve en ella un atentado contra la esencia inmutable de ciertos valores humanos de estirpe metafísica, un descarrío condenable que puede y debe ser desandado, era un rechazo similar aunque de sentido diametralmente opuesto al de quienes la impugnaban también, pero en tanto que alternativa falsa o suplantación de un proyecto de transformación revolucionaria de lo humano. En el campo de la izquierda lo mismo que en el de la derecha, definiendo posiciones marcadamente diferentes dentro de ambos, se enfrentaban la aceptación y el rechazo de la modernización, experimentada como la dinámica de una historia regida por el progreso técnico.

No obstante el predominio práctico incontestable y las irrupciones políticas decisivas y devastadoras de la derecha, es innegable que la vida política del siglo XX se ha guiado por las propuestas —desiguales e incluso contradictorias— de una "cultura política de izquierda". La izquierda ha inspirado el discurso básico de lo político frente a la lógica tecnicista de la modernización. Sea que haya asumido a ésta como base de la reforma o que la haya impugnado como sustituto insuficiente de la revolución, un presupuesto ético lo ha guiado en todo momento: el "humanismo", entendido como una búsqueda de la emancipación individual y colectiva y de la justicia social. Es por ello que la significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra "socialismo": la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político.

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una "situación límite": o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie. Desencantada de su inspiración en el "socialismo" progresista —que se puso a prueba no sólo en la figura del despotismo estatal del "mundo (imperio) socialista" sino también bajo la forma de un correctivo social a las instituciones liberales del "mundo (imperio) occidental"—, esta historia parece haber

llegado a clausurar aquello que se abrió justamente con ella: la utopía terrenal como propuesta de un mundo humano radicalmente mejor que el establecido, y realmente posible. Paralizada su creatividad política —como a la espera de una catástrofe—, se mantiene en un vaivén errático que la lleva entre pragmatismos defensivos más o menos simplistas y mesianismos desesperados de mayor o menor grado de irracionalidad.

Las *Tesis* que se exponen en las siguientes páginas intentan detectar en el campo de la teoría la posibilidad de una modernidad diferente de la que se ha impuesto hasta ahora, de una modernidad no capitalista. Lo hacen, primero, a partir del reconocimiento de un hecho: el estado de perenne inacabamiento que es propio de la significación de los entes históricos; y segundo, mediante un juego de conceptos que intenta desmontar teóricamente ese hecho y que, para ello, pensando que "todo lo que es real puede ser pensado también como siendo aún sólo posible" (Leibniz), hace una distinción entre la configuración o forma de presencia actual de una realidad histórica, que resulta de la adaptación de su necesidad de estar presente a las condiciones más o menos "coyunturales" para que así sea —y que es por tanto siempre substituible— y su esencia o forma de presencia "permanente", en la que su necesidad de estar presente se da de manera pura, como una potencia ambivalente que no deja de serlo durante todo el tiempo de su consolidación, por debajo de los efectos de apariencia más "definitiva" que tenga en ella su estar configurada. De acuerdo a esta suposición, la modernidad no sería "un proyecto inacabado"; sería, más bien, un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas sólo desde una perspectiva y en un solo sentido, y dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente.

Tesis 1

La clave económica de la modernidad

Por *modernidad* habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por *capitalismo*, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos.

Entre modernidad y capitalismo existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente y una parte de

ella, dependiente suya, pero en condiciones de imponerle un sesgo especial a su trabajo de totalización.

Este predominio de la dimensión económica de la vida (con su modo capitalista particular) en la constitución histórica de la modernidad es tal vez justamente la última gran afirmación de una especie de "materialismo histórico" espontáneo que ha caracterizado a la existencia social durante toda "la historia basada en la escasez". "Facultad" distintiva del ser humano ("animal expulsado del paraíso de su animalidad") es sin duda la de vivir su vida física como sustrato de una vida "meta-física" o política, para la cual lo prioritario reside en el dar sentido y forma a la convivencia colectiva. Se trata, sin embargo, de una "facultad" que sólo ha podido darse bajo la condición de respetar al *trabajo productivo* como la dimensión fundamental, posibilitante y delimitante, de su ejercicio. El trabajo productivo ha sido la pieza central de todos los proyectos de existencia humana. Dada la condición trans–histórica de una *escasez relativa* de los bienes requeridos, es decir, de una "indiferencia" o incluso una "hostilidad" de lo Otro o lo no humano (la "Naturaleza"), ninguno de ellos pudo concebirse, hasta antes de la Revolución Industrial, de otra manera que como una estrategia diseñada para defender la existencia propia en un dominio siempre ajeno. Ni siquiera el "gasto improductivo" del más fabuloso de los dispendios narrados por las leyendas tradicionales alcanzó jamás a rebasar verdaderamente la medida de la imaginación permitida por las exigencias de la sobrevivencia pura al entendimiento humano.

Dos razones que se complementan hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad: de ninguna realidad histórica puede decirse con mayor propiedad que sea típicamente moderna como del modo capitalista de reproducción de la riqueza social; a la inversa, ningún contenido característico de la vida moderna resulta tan esencial para definirla como el capitalismo.

Pero la perspectiva que se abre sobre la modernidad desde la problematización del capitalismo no sólo es capaz de encontrarle su mejor visibilidad; es capaz también —y se diría, sobre todo— de despertar en la inteligencia el reclamo más apremiante de comprenderla. Son los atolladeros que se presentan en la modernización de la economía —los efectos contraproducentes del progreso cuantitativo (extensivo e intensivo) y cualitativo (técnico), lo mismo en la producción que en la distribución y el consumo de los bienes— los que con mayor frecuencia y mayor violencia hacen del Hombre un ser puramente destructivo: destructivo de lo Otro, cuando ello no cabe dentro de la Naturaleza (como "cúmulo de recursos para lo humano"), y destructivo de sí mismo, cuando él mismo es "natural" (material, corporal,

animal), y no cabe dentro de lo que se ha humanizado a través del trabajo técnico "productivo".

La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en un diálogo decisivo, muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción. Se trata de una dinámica profunda, en cuyo nivel la historia no toma partido frente al acontecer coyuntural. Desentendida de los sucesos que agitan a las generaciones y apasionan a los individuos, se ocupa sin embargo tercamente en indicar rumbos, marcar tiempos y sugerir tendencias generales a la vida cotidiana.

Tres parecen ser las principales constantes de la historia del capitalismo que han debido ser "trabajadas" e integradas por la historia de la modernidad: a) la reproducción cíclica, en escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a satisfactores cada vez diferentes, de una "escasez relativa artificial" de la naturaleza respecto de las necesidades humanas; b) el avance de alcances totalitarios, extensivo e intensivo (como planetarización y como tecnificación, respectivamente) de la subsunción real del funcionamiento de las fuerzas productivas bajo la acumulación del capital; y c) el corrimiento indetenible de la dirección en la que fluye el tributo que la propiedad capitalista —y su institucionalidad mercantil y pacífica— paga al dominio monopólico —y su arbitrariedad extra-mercantil y violenta—: de alimentar la renta de la tierra pasa a engrosar la renta de la tecnología.

Tesis 2

Fundamento, esencia y figura de la modernidad

Como es característico de toda realidad humana, también la *modernidad* está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. (Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar).

—En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como *forma ideal de totalización* de la vida humana. Como tal, como *esencia* de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefi-

nida; como una substancia en el momento en que "busca" su forma o se deja "elegir" por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia.

—En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como *configuración histórica* efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible —primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días— de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples "civilizaciones materiales" del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un "salto cualitativo"; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocidas durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como "Naturaleza"), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de "amo y señor" de la Tierra.

Temprano, ya en la época de la "invención de América", cuando la Tierra redondeó definitivamente su figura para el Hombre y le transmitió la medida de su finitud dentro del Universo infinito, un acontecimiento profundo comenzaba a hacerse irreversible en la historia de los tiempos lentos y los hechos de larga duración. Una mutación en la estructura misma de la "forma natural" —sustrato civilizatorio elemental— del proceso de reproducción social venía a minar lentamente el terreno sobre el cual todas las sociedades históricas tradicionales, sin excepción, tienen establecida la concreción de su código de vida originario. Una vieja sospecha volvía entonces a levantarse —ahora sobre datos cada vez más confiables—: que la escasez no constituye la "maldición *sine qua non*" de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del Hombre, convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervi-

vencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, humana o extrahumana), no es el único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros*.

La esencia de la modernidad se constituye en un momento crucial de la historia de la civilización occidental europea y consiste propiamente en un reto —que a ella le tocó provocar y que sólo ella estuvo en condiciones de percibir y reconocer prácticamente como tal—. Un reto que le plantea la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya efectividad técnica permitiría que la abundancia substituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. A manera del trance por el que pasaría una pieza teatral que, sin poder detenerse, debiera rehacer su texto en plena función para remediar la desaparición del motivo de su tensión dramática, el descubrimiento del fundamento de la modernidad puso temprano a la civilización europea en una situación de conflicto y ruptura consigo misma que otras civilizaciones sólo conocerán más tarde y con un grado de interiorización mucho menor. La civilización europea debía dar forma o convertir en substancia suya un estado de cosas —que la fantasía del género humano había pintado desde siempre como lo más deseable y lo menos posible— cuya dirección espontánea iba sin embargo justamente en sentido contrario al del estado de cosas sobre el que ella, como todas las demás, se había levantado.

Las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen así como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede "inventar" —unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales— con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas *modernidades* que ha conocido la época moderna, lejos de "agotar" la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han despertado en ella perspectivas cada vez nuevas de autoafirmación y han reavivado ese trance cada cual a su manera. Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación de una materia —el revolucionamiento de las fuerzas productivas— que aún ahora no acaba de perder su rebeldía.

De todas las modernidades efectivas que ha conocido la historia, la más funcional, la que parece haber desplegado de manera más amplia sus potencialidades, ha sido hasta ahora la modernidad del *capitalismo* industrial maquinizado de corte noreuropeo: aquella que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, se conforma en torno al hecho radical de la subordinación del proceso de producción/consumo al "capitalismo" como forma peculiar de acumulación de la riqueza mercantil.

Ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica. Esta, a su vez, se juega en aquel momento de reflexión que alcanza a atravesar las características de la modernidad "realmente existente" y a des-encubrir su esencia; momento decisivo de todo significar efectivo en que la modernidad es sorprendida, mediante algún dispositivo de de-strucción teórica de sus configuraciones capitalistas concretas, en su estado de disposición polimorfa, de indefinición y ambivalencia. El lomo de la continuidad histórica ofrece una línea impecable al tacto y a la vista; pero oculta cicatrices, restos de miembros mutilados e incluso heridas aún sangrantes que sólo se muestran cuando la mano o la mirada que pasan sobre él lo hacen a contrapelo. Conviene por ello perderle el respeto a lo fáctico; dudar de la racionalidad que se inclina ante el mundo "realmente existente", no sólo como ante el mejor (dada su realidad) sino como ante el único mundo posible, y confiar en otra, menos "realista" y oficiosa, que no esté reñida con la libertad. Mostrar que lo que es no tiene más "derecho a ser" que lo que no fue pero pudo ser; que por debajo del proyecto establecido de modernidad, las oportunidades para un proyecto alternativo —más adecuado a las posibilidades de afirmación total de la vida, que ella tiene en su esencia— no se han agotado todavía.

Es sabido que la historia no puede volver sobre sus pasos, que cada uno de ellos clausura el lugar donde se posó. Incluso lo que se presenta como simple borradura y corrección de una figura dada es en verdad una versión nueva de ella: para conservarla y asumirla ha tenido, en un mismo movimiento, que destruirla y rechazarla. El fundamento de la modernidad no es indiferente a la historia de las formas capitalistas que, en una sucesión de encabalgamientos, hicieron de él su substancia; su huella es irreversible: profunda, decisiva y definitiva. Sin embargo, no está fuera de lugar poner una vez más en tela de juicio la vieja certeza —remozada ahora con alivio, después de "la lección del desencanto"— que reduce el camino de la modernidad a esta huella y da por sentada la identidad entre lo capitalista y lo moderno; averiguar otra vez en qué medida la utopía de una modernidad post-capitalista —¿socialista? ¿comunista? ¿anarquista?— es todavía realizable.

Tesis 3

Marx y la modernidad

La desconstrucción teórica que hace Marx del discurso de la economía política traza numerosos puentes conceptuales hacia la problematización de la *modernidad.* Los principales, los que salen del centro de su proyecto crítico, pueden encontrarse en los siguientes momentos de su comprensión del capitalismo.

La hipótesis que intenta explicar las características de la vida económica moderna mediante la definición de su estructura como un hecho dual y contradictorio; como el resultado de la unificación forzada, aunque históricamente necesaria, mediante la cual un proceso *formal* de producción de plusvalor y acumulación de capital (es decir, el estrato de existencia abstracto de esa vida económica como "formación [*Bildung*] *de valor*") subsume o subordina a un proceso *real* de transformación de la naturaleza y restauración del cuerpo social (es decir, al estrato de existencia concreto de esa vida económica como formación [*Bildung*] *de riqueza*). Subsunción o subordinación que, por lo demás, presentaría dos niveles o estados diferentes, de acuerdo al grado y al tipo de su efecto donador de forma: el primero, "formal", en el que el modo capitalista, interiorizado ya por la sociedad, sólo cambia las condiciones de propiedad del proceso de producción/consumo y afecta todavía desde afuera a los equilibrios cualitativos tradicionales entre el sistema de necesidades de consumo y el sistema de capacidades de producción; y el segundo, "real" o substancial, en el que la interiorización social de ese modo, al penetrar hasta la estructura técnica del proceso de producción/consumo, desquicia desde su interior —sin aportar una propuesta cualitativa alternativa— a la propia dialéctica entre necesidades y capacidades.

- La descripción de la diferencia y la complementaridad que hay entre la estructuración simplemente mercantil de la vida económica (circulación y producción/consumo de los elementos de la riqueza objetiva) y su configuración desarrollada en el sentido mercantil–capitalista. Así mismo, la comprensión de la historia de esa complementaridad: de la época en que lo capitalista se presenta como la única garantía sólida de lo mercantil a la época en que lo mercantil debe servir de mera apariencia a lo capitalista. Un solo proceso y dos sentidos contrapuestos. En la una dirección: el comportamiento capitalista del mercado es el instrumento de la expansión y consolidación de la estructura mercantil en calidad de ordenamiento fundamental y exclusivo de toda la circulación de la riqueza social (a expensas

de otros ordenamientos "naturales"). En la otra dirección: la estructura mercantil es el instrumento de la expansión y consolidación de la forma capitalista del comportamiento económico en calidad de modo dominante de la producción y el consumo de la riqueza social.

- La derivación tanto del concepto de cosificación y fetichismo mercantil como del de enajenación y fetichismo capitalista —como categorías críticas de la civilización moderna en general— a partir de la teoría que contrapone la mercantificación simple del proceso de producción/consumo de la riqueza social (como fenómeno exterior a él y que no se atreve con la fuerza de trabajo humana) a la mercantificación capitalista del mismo (como hecho que, al afectar a la fuerza de trabajo, penetra en su interior). Esta derivación lleva a definir la cosificación mercantil simple como el proceso histórico mediante el cual la capacidad de auto-constituirse (y de socializar a los individuos), propia de toda sociedad, deja de poder ser ejercida de manera directa e infalible ("necesaria"), y debe realizarse en medio de la acción inerte, unificadora y generalizadora, del mecanismo circulatorio de las mercancías, es decir, sometida a la desobediencia del Azar. Gracias a él, la autarquía o soberanía deja de estar cristalizada en calidad de atributo del sujeto social —como en la historia arcaica en la que esto sucedió como recurso defensivo de la identidad colectiva amenazada— y permanece como simple posibilidad del mismo. Incluido en este proceso, el cúmulo de las cosas —ahora "mundo de las mercancías"— deja de ser únicamente el conjunto de los circuitos naturales entre la producción y el consumo y se convierte también, al mismo tiempo, en la suma de los nexos que conectan entre sí, "por milagro", a los individuos privados, definidos precisamente por su independencia o carencia de comunidad. Sería un reino de "fetiches": objetos que, "a espaldas" de los productores/ consumidores, y antes de que éstos tengan nada que ver en concreto el uno con el otro, les asegura sin embargo el mínimo indispensable de socialidad abstracta que requiere su actividad. A diferencia de esta cosificación mercantil simple, la cosificación mercantil–capitalista o enajenación se muestra como el proceso histórico mediante el cual la acción del Azar, en calidad de instancia rectora de la socialización mercantil básica, viene a ser interferida (limitada y desviada) por un dispositivo —una relación de explotación disfrazada de intercambio de equivalentes (salario por fuerza de trabajo)— que hace de la desigualdad en la propiedad de los medios de producción el fundamento de un destino asegurado de dominio de una clase social sobre otra. En consecuencia, también el fetichismo de las mercancías capitalistas sería diferente del fetichismo mercantil elemental. Lejos de ser un *medium* imparcial —lo mismo en el plano "natural" o de conexión del sujeto como productor consi-

go mismo como consumidor, que en el "sobre–natural" o de conexión entre los innumerables ejemplares del sujeto mercantil, los propietarios privados individuales o colectivos—, el "mundo de las mercancías" marcado por el capitalismo impone una tendencia estructural no sólo en el enfrentamiento de la oferta y la demanda de bienes producidos, sino también en el juego de fuerzas donde se anuda la red de la socialización abstracta: es favorable a toda actividad y a toda institución que la atraviese en el sentido de su dinámica dominante (D--M--D) y es hostil a todo lo que pretenda hacerlo en contra de ella.

- La diferenciación del productivismo específicamente capitalista respecto de los otros productivismos conocidos a lo largo de la historia económica que se ha desenvuelto en las condiciones de la escasez. Su definición como la necesidad que tiene la vida económica capitalista de "producir por y para la producción misma", y no con finalidades exteriores a ella, sean subjetivas, como la satisfacción de las necesidades, u objetivas, como el atesoramiento (concreto o abstracto). Sólo como resultado de una producción que tiene su meta en sí misma, es decir, sólo en la medida en que re-encauza lo más pronto posible la mayor parte posible del plusvalor explotado hacia la esfera productiva, la riqueza constituida como capital puede afirmarse efectivamente como tal y seguir existiendo.

- El descubrimiento de la destructividad que caracteriza esencialmente a la única vía que la reproducción capitalista de la riqueza social puede abrir para el advenimiento ineludible de la revolución tecnológica moderna, para su adopción y funcionalización productivo/consuntiva. La "ley general de la acumulación capitalista" —desarrollada, como conclusión teórica central del discurso crítico de Marx sobre la economía política, a partir de la distinción elemental entre capital constante y capital variable y el examen de la composición orgánica del capital— hace evidentes la generación y la reproducción inevitables de un "ejército industrial de reserva", la condena de una parte del cuerpo social al *status* de excedente, prescindible y por tanto eliminable. Esboza la imagen de la vida económica regida por la reproducción del capital como la de un organismo poseído por una folía indetenible de violencia autoagresiva.

- La localización del fundamento del progresismo tecnológico capitalista en la necesidad (ajena de por sí a la lógica de la forma capitalista pura) de los múltiples conglomerados particulares de capital de competir entre sí por la "ganancia extraordinaria". A diferencia de la renta de la tierra, esta ganancia sólo puede alcanzarse mediante la monopolización

más o menos duradera de una innovación técnica capaz de incrementar la productividad de un determinado centro de trabajo y de fortalecer así en el mercado, por encima de la escala establecida, la competitividad de las mercancías producidas en él.

- La explicación del industrialismo capitalista —esa tendencia arrolladora a reducir la importancia relativa de los medios de producción no producidos (los naturales o del campo), en beneficio de la que tienen los medios de producción cuya existencia se debe casi exclusivamente al trabajo humano (los artificiales o de la ciudad)— como el resultado de la competencia por la apropiación de la ganancia extraordinaria que entablan los dos polos de propiedad monopólica a los que el conjunto de los propietarios capitalistas tiene que reconocerle derechos en el proceso de determinación de la ganancia media. Asentada sobre los recursos y las disposiciones más productivas de la naturaleza, la propiedad sobre la tierra defiende su derecho tradicional a convertir al fondo global de ganancia extraordinaria en el pago por ese dominio, en renta de la tierra. La única propiedad que está en capacidad de impugnar ese derecho y que, a lo largo de la historia moderna, ha impuesto indeteniblemente el suyo propio es la que se asienta en el dominio, más o menos duradero, sobre una innovación técnica de los medios de producción industriales. Es la propiedad que obliga a convertir una parte cada vez mayor de la ganancia extraordinaria en un pago por su dominio sobre este otro "territorio", en una "renta tecnológica".

Tesis 4

Los rasgos característicos de la vida moderna

Cinco fenómenos distintivos del proyecto de modernidad que prevalece se prestan para ordenar en torno a ellos, y sobre todo a las ambivalencias que en cada uno se pretenden superadas, las innumerables marcas que permiten reconocer a la vida moderna como tal.

El *Humanismo*. No se trata solamente del antropocentrismo, de la tendencia de la vida humana a crear para sí un mundo (cosmos) autónomo y dotado de una autosuficiencia relativa respecto de lo Otro (el caos). Es, más bien, la pretensión de de la vida humana de supeditar la realidad misma de lo Otro a la suya propia; su afán de constituirse, en tanto que Hombre o sujeto independiente, en calidad de fundamento de la Naturaleza, es decir, de todo lo infra–, sobre– o extra–humano, convertido en puro

objeto, en mera contraparte suya. Aniquilación o expulsión permanente del caos —lo que implica al mismo tiempo una eliminación o colonización siempre renovada de la Barbarie—, el humanismo afirma un orden e impone una civilización que tienen su origen en el triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica. Se trata de algo que puede llamarse "la muerte de la primera mitad de Dios" y que consiste en la abolición de lo divino-numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir. Si antes la productividad era puesta por el compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero acequible a través de ofrendas y conjuros, ahora es el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que éstos son suceptibles de ser "domados" y aprovechados por el poder de la razón instrumentalista.

Se trata, en esta construcción de mundo humanista —que obliga a lo otro a comportarse como Naturaleza, es decir, como el conjunto de reservas ("*Bestand*") de que dispone el Hombre—, de una *hybris* o desmesura cuya clave está en la efectividad práctica tanto del conocer que se ejerce como un "trabajo intelectual" de apropiación de lo que se tiene al frente como de la modalidad matemático-cuantitativa de la razón que él emplea. El buen éxito económico de su estrategia como *animal rationale* en la lucha contra la Naturaleza convence al Hombre de su calidad de sujeto, fundamento o actividad autosuficiente, y lo lleva a enseñorearse como tal sobre el conjunto del proceso de reproducción social: sobre todos los elementos (de la simple naturaleza humanizada, sea del cuerpo individual o del territorio común, al más elaborado de los instrumentos y comportamientos), sobre todas las funciones (de la más material, procreativa o productiva, a la más espiritual, política o estética) y sobre todas las dimensiones (de la más rutinaria y automática a la más extraordinaria y creativa) del mismo.

El *racionalismo* moderno, la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad raciocinante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es así el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.

El *progresismo*. La historicidad es una característica esencial de la actividad social; la vida humana sólo es tal porque se interesa en el cambio al que la somete el transcurso del tiempo; porque lo asume e inventa

disposiciones ante su inevitabilidad. Dos procesos coincidentes pero de sentido contrapuesto constituyen siempre a la transformación histórica: el proceso de innovación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de renovación o restauración de lo viejo como nuevo. El progresismo consiste en la afirmación de un modo de historicidad en el cual, de estos dos procesos, el primero prevalece y domina sobre el segundo. En términos estrictamente progresistas, todos los dispositivos, prácticos y discursivos, que posibilitan y conforman el proceso de reproducción de la sociedad —desde los procedimientos técnicos de la producción y el consumo, en él un extremo, hasta los ceremoniales festivos, en el otro, pasando (con intensidad y aceleración decrecientes) por los usos del habla y los aparatos conceptuales, e incluso por los esquemas del gusto y la sociabilidad— se encuentran inmersos en un movimiento de cambio indetenible que los llevaría de lo atrasado a lo adelantado, "de lo defectuoso a lo insuperable".

"Modernista", el progresismo puro se inclina ante la novedad innovadora como ante un valor positivo absoluto; por ella, sin más, se accedería de manera indefectible hacia lo que siempre es mejor: el incremento de la riqueza, la profundización de la libertad, la ampliación de la justicia, en fin, el perfeccionamiento de la civilización. En general, su experiencia del tiempo es la de una corriente no sólo continua y rectilínea sino además cualitativamente ascendente, sometida de grado a la atracción irresistible que el futuro ejerce por sí mismo en tanto que sede de la excelencia. Lejos de centrar la perspectiva temporal en el presente, como lo haría de acuerdo a la crítica del conservadurismo cristiano, el presente se encuentra en él siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente. El *consumismo* de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún no haber llegado; de compensar con una aceleración obsesiva del consumo de más y más valores de uso lo que es una imposibilidad del disfrute de uno solo de los mismos. Expropiado de su presente, el ser humano progresista tampoco puede recurrir al pasado; carente de realidad propia, éste no es más que aquel residuo del presente que es capaz aún de ofrecer resistencia a la succión del futuro.

El *urbanicismo*. Es la forma elemental en que adquieren concreción espontánea los dos fenómenos anteriores, el humanismo y el progresismo. La constitución del mundo de la vida como *sustitución* del Caos por el Orden y de la Barbarie por la Civilización se encauza a través de ciertos requerimientos especiales. Estos son los del proceso de construcción de una entidad muy peculiar: la Gran Ciudad como recinto exclusivo de lo humano. Se trata de una absolutización del *citadinismo*

propio del proceso civilizatorio, que lo niega y lo lleva al absurdo al romper la dialéctica entre lo rural y lo urbano.

Es un proceso que tiende a concentrar monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales; y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política. Es el progresismo, pero transmutado a la dimensión espacial; la tendencia a construir y reconstruir el territorio humano como la materialización incesante del tiempo del progreso. Afuera, como reducto del pasado, dependiente y dominado, separado de la periferia natural o salvaje por una frontera inestable: el espacio rural, el mosaico de recortes agrarios dejados o puestos por la red de interconexiones urbanas, el lugar del tiempo agonizante o apenas vitalizado por contagio. En el centro, la *city* o el *down town*, el lugar de la actividad incansable y de la agitación creativa, el "abismo en el que se precipita el presente" o el sitio donde el futuro brota o comienza a realizarse. Y en el interior, desplegada entre la periferia y el núcleo, la constelación de conglomerados citadinos de muy distinta magnitud, función e importancia, unidos entre sí por las nervaduras del sistema de comunicación: el espacio urbano, el lugar del tiempo vivo que repite en su traza la espiral centrípeta de la aceleración futurista y reparte así topográficamente la jerarquía de la independencia y el dominio.

El *individualismo*. Es una tendencia del proceso de socialización de los individuos, de su reconocimiento e inclusión como miembros funcionalizables del género humano. Consiste en privilegiar la constitución de la identidad individual a partir de un centro de sintetización abstracto: su existencia en calidad de propietarios (productores/consumidores) privados de mercancías, es decir, en calidad de ejemplares de una masa anónima o carente de definición cualitativa, e integrados en la pura exterioridad. Se trata de una constitución de la persona que se impone a través, e incluso en contra, de todas aquellas fuentes de socialización concreta del individuo —unas tradicionales, otras nuevas— que son capaces de generar para él identidades comunitarias cualitativamente diferenciadas y en interioridad. Una constitución en la que pueden distinguirse dos momentos: uno, en el que la substancia natural–cultural del individuo se parte en dos, de tal manera que éste, en tanto que facultad soberana de disponer sobre las cosas (en tanto que alma limpia de afecciones hacia el valor de uso), se enfrenta a sí mismo como si fuera un objeto de su propiedad (como un "cuerpo" que "se tiene", como un aparato exterior, compuesto

de facultades y apetencias); y otro, en el que, sobre la base del anterior, la *oposición* natural complementaria del cuerpo íntimo del individuo al cuerpo colectivo de la comunidad en la vida cotidiana, es sustituida y representada por la *contradicción* entre lo privado y lo público —entre la necesidad de ahorrar energía de trabajo y la necesidad de realizar el valor mercantil— como dos dimensiones incompatibles entre sí, que se sacrifican alternadamente, la una en beneficio de la otra.

Originado en la muerte de "la otra mitad de Dios" —la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad—, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo pretende conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación. Entidad de consistencia derivada, que responde a la necesidad de la empresa estatal de marcar ante el mercado mundial la especificidad de las condiciones físicas y humanas que ha monopolizado para la acumulación de un cierto conglomerado de capitales, la Nación de la modernidad capitalista descansa en la confianza, entre ingenua y autoritaria, de que dicha identidad concreta se generará espontáneamente, a partir de los restos de la "nación natural" que ella misma niega y desconoce, en virtud de la mera aglomeración o re-nominación de los individuos abstractos, perfectamente libres (=desligados), en calidad de socios de la empresa estatal, de compatriotas o connacionales (*Volksgenosse*).

El relativismo cultural —que afirma la reductibilidad de las diferentes versiones de lo humano, y para el que "todo en definitiva es lo mismo"— y el nihilismo ético —que denuncia el carácter arbitrario de toda norma de comportamiento, y para el que "todo está permitido"— caracterizan a la plataforma de partida de la construcción moderna del mundo social. El uno resulta del desvanecimiento de la garantía divina para la asimilación de la esencia humana a una de sus figuras particulares; el otro, de la consecuente emancipación de la vida cotidiana respecto de las normaciones arcaicas del código de comportamiento social. Comprometido con ambos, el individualismo capitalista los defiende con tal intensidad, que llega a invertir el sentido de su defensa: absolutiza el relativismo —reprime la reivindicación de las diferencias— como condición de la cultura nacional y naturaliza el nihilismo —reprime el juicio moral— como condición de la vida civilizada.

El *economicismo*. Consiste en el predominio determinante de la dimensión civil de la vida social —la que constituye a los individuos como burgueses o propietarios privados— sobre la dimensión política de la misma —la que personifica a los individuos como ciudadanos o miembros de la república—. Se trata de un predominio que exige la supeditación del conjunto de las decisiones y disposiciones políticas a aquellas que corresponden particularmente a la política económica. La masa de la población nacional queda así involucrada en una empresa histórico-económica, el Estado, cuyo contenido central es "el fomento del enriquecimiento común" como incremento igualitario de la suma de las fortunas privadas en abstracto.

El economicismo se origina en la oportunidad que abre el fundamento de la modernidad de alcanzar la igualdad, en la posibilidad de romper con la transcripción tradicionalmente inevitable de las diferencias cualitativas interindividuales como gradaciones en la escala de una jerarquía del poder. El economicismo reproduce, sin embargo, sistemáticamente, la desigualdad. "Tanto tienes, tanto vales", la pertinencia de esta fórmula abstracta e imparcial, con la que el economicismo pretende poseer el secreto de la igualdad, descansa sobre la vigencia de la "ley del valor por el trabajo" como dispositivo capaz de garantizar una "justicia distributiva", un reparto equitativo de la riqueza. Sin embargo, la puesta en práctica de la "ley del valor", lleva al propio economicismo, contradictoriamente, a aceptar y defender la necesidad de su violación; debe aceptar, por encima de ella, que la propiedad sobre las cosas no se deja reducir a la que se genera en el trabajo individual. Tiene que hacer de ella una mera orientación ocasional, un principio de coherencia que no es ni omniabarcante ni todopoderoso; tiene que reconocer que el ámbito de acción de la misma, aunque es central e indispensable para la vida económica moderna, está allí justamente para ser rebasado y utilizado por parte de otros poderes que se ejercen sobre la riqueza y que nada tienen que ver con el que proviene de la formación del valor por el trabajo. Tiene que afirmarse, paradójicamente, en la aceptación del poder extraeconómico de los señores de la tierra, del dinero y de la tecnología.

Tesis 5

El capitalismo y la ambivalencia de lo moderno

La presencia de la modernidad capitalista es ambivalente en sí misma. Encomiada y detractada, nunca su elogio puede ser puro como tampoco puede serlo su denuncia; justo aquello que motiva su encomio es

también la razón de su condena. La ambivalencia de la modernidad capitalista proviene de lo siguiente: paradójicamente, el intento más radical que registra la historia de interiorizar el fundamento de la modernidad —la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea— sólo pudo llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de ese fundamento. El modo capitalista de reproducción de la riqueza social requiere, para afirmarse y mantenerse en cuanto tal, de una infrasatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso.

La "ley general de la acumulación capitalista" establecida por Marx en el paso culminante de su desconstrucción teórica de la economía política —el discurso científico moderno por excelencia en lo que atañe a la realidad humana— lo dice claramente (después de mostrar la tendencia al crecimiento de la "composición orgánica del capital", la preferencia creciente del capital a invertirse en medios de producción y no en fuerza de trabajo):"El desarrollo de la capacidad productiva de la sociedad reduce progresivamente la proporción en que se encuentra la masa de fuerza de trabajo que debe gastarse respecto de la efectividad y la masa de sus medios de producción: esta ley se expresa, en condiciones capitalistas —donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino estos los que emplean al trabajador—, en el hecho de que, cuanto mayor es la capacidad productiva del trabajo, tanto más fuerte es la presión que la población de los trabajadores ejerce sobre sus oportunidades de ocupación, tanto más insegura es la condición de existencia del trabajador asalariado, la venta de la fuerza propia en bien de la multiplicación de la riqueza ajena o autovalorización del capital. El hecho de que los medios de producción y la capacidad productiva del trabajo crecen más rápidamente que la población productiva se expresa, de manera capitalista, a la inversa: la población de los trabajadores crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital"[51].

Sin una población excedentaria, la forma capitalista pierde su función mediadora —desvirtuante pero posibilitante— dentro del proceso de producción/consumo de los bienes sociales. Por ello, la primera tarea que cumple la economía capitalista es la de reproducir la condición de existencia de su propia forma: construir y reconstruir incesantemente una escasez artificial, justo a partir de las posibilidades renovadas de la abundancia. La civilización europea emprende la aventura de conquistar y asumir el nuevo mundo prometido por la re-fundamentación

51 *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie*, Erster Band, Hamburg 1867, pp. 631-32.

material de la existencia histórica; el arma que emplea es la economía capitalista. Pero el comportamiento de ésta, aunque es efectivo, es un comportamiento doble. Es una duplicidad que se repite de manera particularizada en todas y cada una de las peripecias que componen esa aventura: el capitalismo provoca en la civilización europea el diseño esquemático de un modo no sólo deseable sino realmente posible de vivir la vida humana, un proyecto dirigido a potenciar las oportunidades de su libertad; pero sólo lo hace para obligarle a que, con el mismo trazo, haga de ese diseño una composición irrisoria, una burla de sí misma.

A un tiempo fascinantes e insoportables, los hechos y las cosas de la modernidad dominante manifiestan bajo la forma de la ambivalencia aquello que constituye la unidad de la economía capitalista: la contradicción irreconciliable entre el sentido del proceso concreto de trabajo/ disfrute (un sentido "social-natural"), por un lado, y el sentido del proceso abstracto de de valorización/acumulación (un sentido "social-enajenado"), por otro.

La descripción, explicación y crítica que Marx hace del capital —de la "riqueza de las naciones" en su forma histórica capitalista— permite desconstruir teóricamente, es decir, comprender la ambivalencia que manifiestan en la experiencia cotidiana los distintos fenómenos característicos de la modernidad dominante.

Según él, la forma o el modo capitalista de la riqueza social —de su producción, circulación y consumo— es la mediación ineludible, la única vía que las circunstancias históricas abrieron para el paso de la posibilidad de la riqueza moderna a su realidad efectiva; se trata sin embargo de una vía que, por dejar fuera de su cauce cada vez más posibilidades de entre todas las que está llamada a conducir, hace de su necesidad una imposición y de su servicio una opresión. Como donación de forma, la mediación capitalista implica una negación de la substancia que se deja determinar por ella; pero la suya es una negación débil. En lugar de avanzar hasta encontrar una salida o "superación dialéctica" a la contradicción en que se halla con las posibilidades de la riqueza moderna, sólo alcanza a neutralizarla dentro de figuras que la resuelven falsa o malamente y que la conservan así de manera cada vez más intrincada.

Indispensable para la existencia concreta de la riqueza social moderna, la mediación capitalista no logra sin embargo afirmarse como condición esencial de su existencia, no alcanza a sintetizar para ella una figura verdaderamente nueva. La totalidad que configura con ella, incluso cuando penetra realmente en su proceso de reproducción y se expande como condición técnica de él, es fruto de una totalización forzada; mantiene una polaridad contradictoria: está hecha de relaciones de subsunción o subordinación de la riqueza "natural" a una forma que se le impone.

El proceso de trabajo o de producción de objetos con valor de uso genera por sí mismo nuevos principios cualitativos de complementación entre la fuerza de trabajo y los medios de producción; esbozos de acoplamiento que tienden a despertar en la red de conexiones técnicas que los une, por debajo y en contra de su obligatoriedad y su utilitarismo tradicionales, la dimensión lúdica y gratuita que ella reprime en sí misma. Sin embargo, su actividad no puede cumplirse en los hechos, si no obedece a un principio de complementación de un orden diferente, que deriva de la producción (explotación) de plusvalor. Según este principio, la actividad productiva —la conjunción de los dos factores del proceso de trabajo— no es otra cosa que una inversión de capital, la cual no tiene otra razón de ser que la de dar al capital variable (el que representa en términos de valor a la capacidad productiva del trabajador) la oportunidad de que, al reproducirse, cause el engrosamiento del capital constante (el que representa en el plano del valor a los medios de producción del capitalista).

De esta manera, el principio unitario de complementación que rige la conjunción de la fuerza de trabajo con los medios de producción y que determina realmente la elección de las técnicas productivas en la economía capitalista encierra en sí mismo una contradicción. No puede aprovechar las nuevas posibilidades de ese acoplamiento productivo sin someter a los dos protagonistas a una reducción que hace de ellos meros dispositivos de la valorización del valor. Pero tampoco puede fomentar esta conjunción como una coincidencia de los factores del capital destinada a la explotación de plusvalor sin exponerla a los peligros que trae para ella la resistencia cualitativa de las nuevas relaciones técnicas entre el sujeto y el objeto de la producción.

Igualmente, el proceso de consumo de objetos producidos crea por sí mismo nuevos principios de disfrute que tienden a hacer de la relación técnica entre necesidad y medios de satisfacción un juego de correspondencias. De hecho, sin embargo, el consumo moderno acontece únicamente si se deja guiar por un principio de disfrute diametralmente opuesto: el que deriva del "consumo productivo" que convierte al plusvalor en pluscapital. Según éste, la apropiación tanto del salario como de la ganancia no tiene otra razón de ser que la de dar al valor producido la oportunidad de que, al realizarse en la adquisición de mercancías, cause la reproducción (conminada a ampliar su escala) del capital. El principio capitalista de satisfacción de las necesidades es así, él también, intrínsecamente contradictorio: para aprovechar la diversificación de la relación técnica entre necesidades y satisfactores, tiene que violar su juego de equilibrios cualitativos y someterlo a los plazos y las prioridades de la acumulación de capital; a su vez, para ampliar y acelerar esta acumulación, tiene que provocar la efervescencia "caótica e incontrolable" de ese proceso diversificador.

En la economía capitalista, para que se produzca cualquier cosa, grande o pequeña, simple o compleja, material o espiritual, lo único que hace falta es que su producción sirva de vehículo a la producción de plusvalor. Asimismo, para que cualquier cosa se consuma, usable o utilizable, conocida o exótica, vital o lujosa, lo único que se requiere es que la satisfacción que ella proporciona este integrada como soporte de la acumulación del capital. En un caso y en otro, para que el proceso técnico tenga lugar es suficiente (y no sólo necesario) que su principio de realización "social-natural" este transfigurado o "traducido" fácticamente a un principio de orden diferente, "social-enajenado", que es esencialmente incompatible con él —pues lo restringe o lo exagera necesariamente—: el principio de la actividad valorizadora del valor.

Con la producción y el consumo sumados a la circulación, el ciclo completo de la reproducción de la riqueza social moderna se constituye como una totalización que unifica de manera forzada en un solo funcionamiento (en un mismo lugar y simultáneamente), al proceso de reproducción de la riqueza social "natural" con el proceso de reproducción (ampliada) del capital.

De acuerdo a lo anterior, la dinámica profunda que el proceso capitalista de reproducción de la riqueza social aporta al devenir histórico moderno proviene del itinerario de re-polarizaciones y re-composiciones intermitentes que sigue, dentro de él, su contradicción inherente: la exclusión u horror recíproco entre su substancia trans-histórica, es decir, su forma primera o "natural" de realización o ejecución, y una forma de segundo grado, artificial pero necesaria, según la cual se cumple como puro proceso de "autovalorización del valor".

Tesis 6

Las distintas modernidades y los distintos modos de presencia del capitalismo

Las distintas modernidades o los distintos *modelos de modernidad* que compitieron entre sí en la historia anterior al establecimiento de la modernidad capitalista, así como los que compiten ahora como variaciones de ésta, son modelos que componen su concreción efectiva en referencia a las muy variadas posibilidades de presencia del hecho real que conocemos como *capitalismo.*

Sobre el plano sincrónico, las fuentes de diversificación de esta realidad parecen ser al menos tres, que es necesario distinguir:

- Su amplitud: la extensión relativa en que el variado conjunto de la vida económica de una sociedad se encuentra intervenida por su sector sometido a la reproducción del capital; el carácter exclusivo, dominante o simplemente participativo del mismo en la reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, la vida económica de una entidad socio-política e histórica puede presentar magnitudes muy variadas de pertenencia a la vida económica dominante del planeta, globalizada por la acumulación capitalista. Ámbitos en los que rigen otros modos de producción —e incluso de economía— pueden coexistir en ella con el ámbito capitalista; pueden incluso dominar sobre él, aunque la densidad o "calidad" de capitalismo que éste pueda demostrar sea muy alta.

- Su densidad: la intensidad relativa con que la forma o modo capitalista subsume al proceso de reproducción de la riqueza social.

Según este criterio, el capitalismo puede dar forma o modificar la "economía" de la sociedad sea como un hecho exclusivo de la esfera de la circulación de los bienes producidos o como un hecho que trastorna también la esfera de la producción/consumo de los mismos. En este segundo caso, el efecto del capitalismo es a su vez diferente según se trate de un capitalismo solamente "formal" o de un capitalismo substancial ("real") o propio de la estructura técnica de ese proceso de producción/consumo.

- Su tipo diferencial: la ubicación relativa de la economía de una sociedad dentro de la geografía polarizada de la economía mundial.

Más o menos central o periférico, el cumplimiento coincidente de las tareas propias de las múltiples economías particulares dentro del esquema capitalista de especialización técnica o "división internacional del trabajo" ha llegado a despertar una modificación en la vigencia misma de las leyes de la acumulación del capital, un "desdoblamiento" del modelo capitalista sobre el escenario mundial en distintas versiones complementarias de sí mismo.

En el eje diacrónico, la causa de la diversificación de la realidad *capitalismo* parece encontrarse en el cambio correlativo de predominio que tiene lugar en la gravitación que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales ("tierra") y la propiedad del secreto tecnológico. No justificada por el trabajo sino impuesta por la fuerza, a manera del viejo dominio medieval, la propiedad de estos "medios de producción no producidos" u objetos "sin valor pero con precio", interviene de manera determinante en el proceso que *convierte* al conjunto de los *valores* —propio de la riqueza social existente en calidad

de *producto*— en el conjunto de los *precios* —propio de la misma riqueza cuando pasa a existir en calidad de *bien*.

Sea amplia o restringida, densa o enrarecida, central o periférica, la realidad del capitalismo gravita sobre la historia moderna de los últimos cien años bajo la forma de un combate desigual entre estos dos polos de distorsión de las leyes del mercado. Todo parece indicar que la tendencia irreversible que sigue la historia de la economía capitalista —y que afecta considerablemente a las otras historias diferenciales de la época— es la que lleva al predominio abrumador de la propiedad de la "tecnología" sobre la propiedad de la "tierra", como propiedad que fundamenta el derecho a las ganancias extraordinarias.

Tesis 7

El cuádruple ethos de la modernidad capitalista

La forma objetiva del mundo moderno, la que debe ser asumida ineludiblemente en términos prácticos por todos aquellos que aceptan vivir en referencia a ella, se encuentra dominada por la presencia de la realidad o el *hecho capitalista*; es decir, en última instancia, por un conflicto permanente entre la dinámica de la "forma social-natural" de la vida social y la dinámica de la reproducción de su riqueza como "valorización del valor" —conflicto en el que una y otra vez la primera debe sacrificarse a la segunda y ser subsumida por ella—. Si esto es así, asumir el hecho capitalista como condición necesaria de la existencia práctica de todas las cosas consiste en desarrollar un *ethos* o comportamiento espontáneo capaz de integrarlo como inmediatamente aceptable, como la base de una "armonía" usual y segura de la vida cotidiana.

Cuatro parecen ser los *ethe* puros o elementales sobre los que se construyen las distintas *espontaneidades* complejas que los seres humanos le reconocen en su experiencia cotidiana al mundo de la vida posibilitado por la modernidad capitalista.

Una primera manera de tener por "natural" el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión que tiene la acumulación del capital no sólo de representar fielmente los intereses del proceso "social-natural" de reproducción, cuando en verdad los reprime y deforma, sino de estar al servicio de la potenciación del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de esta espontaneidad, más que dos dinámicas coincidentes, una sola, uni-

taria. A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o "realmente existente", sino de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.

Una segunda forma de naturalizar lo capitalista, tan militante como la anterior, implica la identificación de los mismos dos términos, pero pretende ser una afirmación de todo lo contrario: no del valor sino justamente del valor de uso. La "valorización" aparece para ella plenamente reductible a la "forma natural". Resultado del "espíritu de empresa", no sería otra cosa que una variante de la misma forma, puesto que este espíritu sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano que en el de la vida en general. Aunque fuera probablemente perversa, como la metamorfosis en Satanás que sufre el Angel necesariamente caído, esta metamorfosis del "mundo bueno" o de "forma natural" en "infierno" capitalista no dejaría de ser un "momento" del "milagro" que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, sería propia del *ethos romántico.*

Una tercera manera, que puede llamarse *clásica*, de asumir como espontánea la subsunción del proceso de la vida social a la historia del valor que se valoriza, consistiría en vivirla como una necesidad trascendente, es decir, como un hecho que rebasa el margen de acción que corresponde a lo humano. Bendición por un lado, fruto de una armonía, y maldición por otro, fruto de un conflicto, la combinación de lo natural y lo capitalista es vista como un hecho metafísico distante o presupuesto como un destino clausurado cuya clausura justamente abre la posibilidad de un mundo a la medida de la condición humana. Para ella, toda actitud en pro o en contra de lo establecido que sea una actitud militante en su entusiasmo o su lamento y tenga pretensiones de eficacia decisiva —en lugar de reconocer sus límites (con el distanciamiento y la ecuanimidad de un racionalismo estoico) dentro de la dimensión del comprender— resulta ilusa y superflua.

Una cuarta manera de interiorizar al capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana completaría el cuádruple sistema elemental del *ethos* prevaleciente en la modernidad establecida. El arte *barroco* puede prestarle su nombre porque, como él —que en el empleo del canon formal incuestionable encuentra la oportunidad de despertar el conjunto de gestos petrificado en él, de revitalizar la situación en la que se constituyó como negación y sacrificio de lo otro—, ella también es una "aceptación de la vida hasta en la muerte". Es una estrategia de afirmación de la "forma

natural" que parte paradójicamente de la experiencia de la misma como *sacrificada*, pero que —"obedeciendo sin cumplir" las consecuencias de su sacrificio, convirtiendo en "bueno" al "lado malo" por el que "avanza la historia"— pretende reconstruir lo concreto de ella a partir de los restos dejados por la abstracción devastadora, re-inventar sus cualidades planteándolas como "de segundo grado", insuflar de manera subrepticia un aliento indirecto a la resistencia que el trabajo y el disfrute de los "valores de uso" ofrecen al dominio del proceso de valorización.

Como es comprensible, ninguno de estos cuatro *ethe* que conforman el sistema puro de "usos y costumbres" o el "refugio y abrigo" civilizatorio elemental de la modernidad capitalista se da nunca de manera exclusiva; cada uno aparece siempre combinado con los otros, de manera diferente según las circunstancias, en la vida efectiva de las distintas "construcciones de mundo" modernas. Puede, sin embargo, jugar un papel dominante en esa composición, organizar su combinación con los otros y obligarlos a traducirse a él para hacerse manifiestos. Sólo en este sentido relativo sería de hablar, por ejemplo, de una "modernidad clásica" frente a otra "romántica" o de una "mentalidad realista" a diferencia de otra "barroca".

Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidos a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, los distintos *ethe* modernos configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos "arqueológicos" o de decantación histórica. Cada uno ha tenido así su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción. Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de "lo barroco", en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar el código de la tradición occidental europea después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la "romántica", en la tendencia de la política moderna a tratar a la legalidad del proceso económico en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes pueblos o los grandes hombres. Por otro lado, esta disimultaneidad en la constitución y la combinación de los distintos *ethe* es también la razón de que ellos se repartan de manera sistemáticamente desigual, en un complicado juego de afinidades y repugnancias, sobre la geografía del planeta modernizado por el occidente capitalista; de que, por arriesgar un ejemplo, lo *otro* aceptado por el "noroccidente realista" sea más lo "romántico" que lo "barroco" mientras que lo *otro* reconocido por el "sur barroco" sea más lo "realista" que lo "clásico".

Tesis 8
Occidente europeo y modernidad capitalista

Paráfrasis de lo que Marx decía acerca del oro y de su función dineraria en la circulación mercantil: Europa no es moderna "por naturaleza"; la modernidad, en cambio, sí es europea "por naturaleza".

Europa aparece a la mirada retrospectiva como constitutivamente protomoderna, como predestinada a la modernidad. En efecto, cuando resultó necesario, ella, sus territorios y sus poblaciones, se encontraban especialmente bien preparadas para darle una oportunidad real de despliegue al *fundamento* de la modernidad; ofrecían una situación favorable para que fuera asumido e interiorizado en calidad de principio reestructurador de la totalidad de la vida humana —y no desactivado y sometido a la sintetización social tradicional, como sucedió en el Oriente—.

Durante la Edad Media, la coincidencia y la interacción de al menos tres grandes realidades históricas —la construcción del orbe civilizatorio europeo, la subordinación de la riqueza a la forma mercantil y la consolidación católica de la revolución cultural cristiana— conformaron en Europa una marcada predisposición a aceptar el reto que venía incluido en un acontecimiento largamente madurado por la historia: la inversión de la relación de fuerzas entre el ser humano y sus condiciones de reproducción.

En primer lugar, en la "economía-mundo" que se formaba en la Europa del siglo XII, la dialéctica entre la escasez de los medios de vida y el productivismo de la vida social había alcanzado sin duda el grado de complejidad más alto conocido hasta entonces en la historia del planeta. Varias eran las "zonas templadas" del planeta en donde la complejidad *desmesurada* del sistema que asegura la reproducción social al acoplar el esquema de las capacidades de producción con el de las necesidades de consumo no se presentaba solamente como un exceso excepcional, sino que constituía una condición generalizada de la existencia humana; en otras palabras, no faltaban regiones del planeta en las que —a diferencia de las "zonas tórridas", en donde la ineludible artificialidad de la vida humana no exigía demasiado de la naturaleza, de la vigencia de sus leyes— la vida del ser humano no podía tener lugar sin "hacer de su propio desarrollo una necesidad de la naturaleza"[52]. Pero, de todas ellas, el "pequeño continente" europeo era el único que se encontraba en plena "revolución civilizatoria", sometido al esfuerzo de construirse como totalidad concreta

52 K. Marx, *Das Kapital,* I., 5., 1, p. 502: "macht seine eigene Entwicklung zu einer Naturnothwendigkeit".

de fuerzas productivas; el único que disponía entonces del lugar funcional adecuado para aceptar y cultivar un acontecimiento que consiste justo y ante todo en una potenciación de la productividad del trabajo humano y por tanto en una ampliación de la escala en que tiene lugar ese metabolismo del cuerpo social. La zona europea, como orbe económico capaz de dividir regionalmente el trabajo con coherencia tecnológica dentro de unas fronteras geográficas imprecisas pero innegables, poseía ante todo la *medida* óptima para ser el escenario de tal acontecimiento.

En segundo lugar, en la Europa que se gestaba, la mercantificación del proceso de circulación de la riqueza —con su instrumento elemental, el valor, y su operación clave, el intercambio por equi-valencia— desbordaba los límites de esta esfera y penetraba hasta la estructura misma de la producción y el consumo; se generalizaba como subordinación real del trabajo y el disfrute concretos a una necesidad proveniente de sólo una de sus dimensiones reales, de aquella dimensión en la que uno y otro existen abstractamente como simples actos de objetivación y des-objetivación de valor: a la necesidad de realización del valor de las mercancías en el mercado. El intercambio de equi-valentes había dejado de ser uno más de los modos de transacción que coexistían y se ayudaban o estorbaban entre sí dentro de la realidad del mercado, y éste, por su parte, no se limitaba ya a ser solamente el vehículo del "cambio de manos" de los bienes una vez que habían sido ya producidos, a escenificar únicamente la circulación de aquella parte propiamente excedentaria de la riqueza. Había quedado atrás la época en que la circulación mercantil no era capaz de ejercer más que una "influencia exterior" o apenas deformante sobre el metabolismo del cuerpo social. Tendía ya a atravesar el espesor de ese "cambio de manos" de la mercadería, a promover y privilegiar (funcionando como mecanismo de crédito) el mercado de valores aún no producidos y a convertirse así en una *mediación técnica* indispensable de la reproducción de la riqueza social.

La mercantificación de la vida económica europea, al cosificar al mecanismo de circulación de la riqueza en calidad de "sujeto" distribuidor de la misma, vaciaba lentamente a los sujetos políticos arcaicos, esto es, a las comunidades y a los señores, como sujetos políticos arcaicos, de su capacidad de injerencia tanto en la distribución de los bienes como en su producción/consumo. Desligaba, liberaba o emancipaba paso a paso al trabajador individual de sus obligaciones localistas y lo insertaba prácticamente, aunque fuera sólo en principio, en el universalismo del mercado mundial en ciernes.

En tercer lugar, la transformación cristiana de la cultura judía, que sólo pudo cumplirse mediante la refuncionalización de lo occidental gre-

corromano y sólo pudo consolidarse en el sometimiento colonialista de las culturas germanas, había preparado la estructura mítica de la práctica y el discurso de las poblaciones europeas —en un diálogo contrapuntístico con la mercantificación de la vida cotidiana— para acompañar y potenciar el florecimiento de la modernidad. Los seres humanos vivían ya su propia vida como un comportamiento conflictivo de estructura esquizoide. En tanto que era un alma celestial, su persona sólo se interesaba por el valor; en tanto que era un cuerpo terrenal, en cambio, sólo tenía ojos para el valor de uso. Sobre todo, se sabían involucrados, como fieles, como miembros de la *ecclesia*, iguales en jerarquía los unos a los otros, en una empresa histórica que para ser colectiva tenía que ser íntima y viceversa. Era la empresa de la Salvación del genero humano, el esfuerzo del viejo "pueblo de Dios" de la religión judía, pero ampliado o universalizado para todo el género humano, que era capaz de integrar a todos los destinos particulares de las comunidades autóctonas y de proponer un "sentido único" y una racionalidad (cuando no una lengua) común para todos ellos.

Sin el antecedente de una proto-modernidad espontánea de la civilización occidental europea, el *capitalismo* —esa vieja modalidad mediterránea de comportamiento de la riqueza mercantil en su proceso de circulación— no habría podido constituirse como el modo dominante de reproducción de la riqueza social. Pero también a la inversa: sin el capitalismo, el fundamento de la modernidad no hubiera podido provocar la conversión de lo que sólo eran tendencias o prefiguraciones modernas del occidente europeo en una forma desarrollada de la totalidad de la existencia social, en una modernidad efectiva.

Para constituirse en calidad de modo peculiar de reproducción de la riqueza social, el capitalismo necesitó de lo europeo; una vez que estuvo constituido como tal (y lo europeo, por tanto, modernizado), pudo ya extenderse y planetarizarse sin necesidad de ese "humus civilizatorio" original, improvisando encuentros y coincidencias *ad hoc* con civilizaciones tendencialmente ajenas e incluso hostiles al fundamento mismo de toda modernidad.

Para volverse una realidad efectiva, la esencia de la modernidad debió ser "trabajada" según las "afinidades electivas" entre la proto-modernidad de la vida europea y la forma capitalista de la circulación de los bienes. Para que adopte nuevas formas efectivas, para que se desarrolle en otros sentidos, sería necesario que otras afinidades entre las formas civilizatorias y las formas económicas lleguen a cambiar la intención de ese "trabajo".

Fenómeno originalmente circulatorio, el capitalismo ocupa toda una época en penetrar a la esfera de la producción/consumo; necesita que los

metales preciosos americanos lleven a la revaluación de las manufacturas europeas para descubrir que el verdadero fundamento de su posibilidad no está en el juego efímero con los términos del intercambio ultramarino, sino en la explotación de la fuerza de trabajo; que las verdaderas Indias están dentro de la economía propia (*"Correct your maps, Newcastle is Peru!"*). Es el período en que el orbe económico europeo se amplía y se contrae hasta llegar a establecer su medida definitiva; su núcleo central salta de Sur a Norte, de Este a Oeste, de una ciudad a otra, concentrando y repartiendo funciones. Es por ello la época en que la disputa entre los distintos proyectos posibles de modernidad se decide dificultosamente en favor del que demuestra mayor firmeza en el manejo del capitalismo como modo de producción. De aquel proyecto que es capaz ante todo de ofrecer una solución al problema que representa la resistencia a la represión, al sacrificio de las pulsiones, por parte del cuerpo tanto individual como comunitario; que es capaz de garantizar un comportamiento económico obsesivamente ahorrativo y productivista en virtud de que la cultura cristiana que le sirve de apoyo se ha despojado de la consistencia eclesial (mediterránea y judaica) de su religiosidad —perceptible de manera corporal y exterior para todos— y la ha reemplazado por una consistencia diferente, puramente individual (improvisada después de la destrucción de las comunidades germanas); en virtud de que su cristianismo ha hecho de la religiosidad un asunto imperceptible para los otros, pero presente en la interioridad psíquica de cada uno; una experiencia puramente imaginaria en la que el cumplimiento moral, convertido en auto-satisfacción, coincide con la norma moral, convertida en auto-exigencia.

Tesis 9

Lo político en la modernidad: soberanía y enajenación

Si lo que determina específicamente la vida del ser humano es su carácter político —el hecho de que configurar y re-configurar su socialidad tiene para él preeminencia sobre la actividad básica con la que reproduce su animalidad—, la teoría de Marx en torno a la enajenación y el fetichismo es sin duda la entrada conceptual más decisiva a la discusión en torno a los nexos que es posible reconocer entre la modernidad y el capitalismo.

Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de

autarquía en la vida social cotidiana. Diríase que la asociación de individuos concretos —ese "grupo en fusión" originario que es preciso suponer—, espantada ante la magnitud de la empresa, rehúsa gobernarse a sí misma; o que, por el contrario, incompatible por naturaleza con cualquier permanencia, es incapaz de aceptarse y afirmarse en calidad de institución. Lo cierto es que, en su historia, el ser humano ha podido saber de la existencia de su libertad política, de su soberanía o capacidad de autogobierno, pero sólo como algo legendario, impensable para el común de los días y de las gentes, o como algo exterior y ajeno a él; como el motivo de una narración, ante cuyos efectos reales, si no canta alabanzas, no le queda otra cosa que mascullar maldiciones.

Descontados los momentos de tensión histórica extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular, y dejando de lado ciertas comarcas de historia regional, protegidas transitoriamente respecto de la historia mayor (y en esa medida des-realizadas), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado, de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (con sacrificio de la vida física), como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos (económicos, religiosos, etcétera) que se establecen sobre ella. Parasitarios respecto de la vida social concreta, pero necesarios para su reproducción, estos poderes han concentrado y monopolizado para sí la capacidad de reproducir la forma de la vida social, de cultivar la identidad concreta de la comunidad (*polis*), de decidir entre las opciones de existencia que la historia pone ante ella.

Esta descripción, sin duda acertada, de toda la historia política del ser humano —desde su cumplimiento a través de las disposiciones despótico-teocráticas hasta su realización a través del gobierno democrático-estatal— como la historia implacable de una vocación destinada a frustrarse, se encuentra en la base de la desconstrucción crítica de la cultura política moderna implicada en el concepto de *enajenación* propuesto por Marx. Según él, el conglomerado específicamente moderno de poder extra-político que se arroga y ejerce el derecho de vigilar el ejercicio de la soberanía por parte de la sociedad, y de intervenir en él con sus ordenamientos básicos, es el que resulta del Valor de la mercancía capitalista en tanto que "sujeto automático". Se trata de un poder que se ejerce en

contra de la comunidad como posible asociación de individuos libres, pero a través de ella misma en lo que tiene de colectividad que sólo puede percibir el aspecto temerario de un proyecto propio; que reniega de su libertad, se instala en el pragmatismo de la *realpolitik* y entrega su obediencia a cualquier gestión o cualquier caudillo capaz de asegurarle la supervivencia a corto plazo.

De acuerdo al descubrimiento de Marx, el valor que actúa en la circulación capitalista de la riqueza social es diferente del que está en juego en la circulación simplemente mercantil de la misma: en este caso no es más que el elemento mediador del intercambio de mercancías, mientras que en el primero es el "sujeto promotor" del mismo."En lugar de representar relaciones entre mercancías, entra ahora —por decirlo así— en una relación privada consigo mismo." Ser valor es allí ser capital, porque el valor es el "sujeto automático" de "un proceso en que, el mismo, al cambiar constantemente entre las formas de dinero y mercancía, varía su magnitud, ...se auto-valoriza... Ha recibido la facultad misteriosa de generar valor por el solo hecho de ser valor..."

"Mientras, en la circulación simple, el valor de las mercancías adquiere frente al valor de uso de las mismas, a lo mucho, cuando es dinero, una forma independiente, aquí, de pronto, se manifiesta como una substancia que está en proceso y es capaz de moverse por sí misma, y respecto de la cual ambas, la mercancía y el dinero, no pasan de ser simples formas"[53].

Instalado en la esfera de la circulación mercantil, el Valor de la mercancía capitalista ha usurpado (*"übergrifen"*) a la comunidad humana no sólo directamente la ubicación desde donde se decide sobre la correspondencia entre su sistema de necesidades de consumo y su sistema de capacidades de producción, sino también, indirectamente, la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia.

Rara vez esta suspensión de la autarquía o esta enajenación de la capacidad política del sujeto social, que es la esencia del "fenómeno de la *cosificación*", ha sido denunciada en toda su radicalidad por la política revolucionaria de inspiración marxista. Por lo demás, los nexos de implicación entre la denuncia de la cosificación y la praxis cotidiana de esa política han sido prácticamente nulos. La "teoría de la enajenación" no ha servido de guía a los marxistas porque la idea de revolución que han empleado permanece atada al mito politicista de la revolución, que reduce la

53 Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politische Oekonomie*, Erster Band, Hamburg 1867, pp. 116-17. Trad. Scaron, Siglo XXI Ed., vol. 2, p. 188.

autarquía del sujeto social a la simple soberanía de la "sociedad política" y su estado. Si bien la tradición de los marxistas ha reunido ya muchos elementos esenciales, una teoría de la revolución que parta del concepto marxiano de enajenación está aún por hacerse.

La teoría de la enajenación como teoría política debería partir de un reconocimiento: la usurpación de la soberanía social por parte de la "república de las mercancías" y su "dictadura" capitalista no puede ser pensada como el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suene la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social. Tal usurpación es un acontecer permanente en la sociedad capitalista; es un proceso constante en el que la mixtificación de la voluntad política sólo puede tener lugar de manera parasitaria y simultánea a la propia formación de esa voluntad. La "gestión" política del capital, entidad de por sí ajena a la dimensión de las preocupaciones políticas, lejos de ejercerse como la imposición proveniente de una exterioridad económica dentro de un mundo político ya establecido, se lleva a cabo como la construcción de una interioridad política propia; como la instalación de un ámbito peculiar e indispensable de vida política para la sociedad: justamente el de la agitación partidista por conquistar el gobierno de los asuntos públicos dentro del estado democrático representativo de bases nacionales.

La vitalidad de la *cultura política moderna* se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política "natural" del sujeto social y las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social.

Aunque diferentes entre sí, la cuestión acerca de la autarquía y la cuestión acerca de la democracia son inseparables la una de la otra. La primera —en sentido revolucionario— intenta problematizar las posibilidades que tiene la sociedad de liberar la actividad política de los individuos humanos a partir de la reconquista de la soberanía o capacidad política de la sociedad, intervenida por el funcionamiento destructivo (anti-social, anti-natural) de la acumulación del capital. La segunda —en sentido reformista— intenta, a la inversa, problematizar dentro de los márgenes de la soberanía "realmente existente", las posibilidades que tiene el juego democrático del estado moderno de perfeccionar la participación popular hasta el grado requerido para nulificar los efectos negativos que pueda tener la desigualdad económica estructural sobre la vida social. ¿No existe en verdad un punto de coincidencia de las dos objeciones críticas que se plantean recíprocamente la línea de la revolución y la línea de la reforma: la idea de que la substitución del "modo de producción" no puede ser tal si no es al mismo tiempo

una democratización de la sociedad y la idea de que el perfeccionamiento de la democracia no puede ser tal si no es al mismo tiempo una transformación radical del "modo de producción"?

Si la teoría política basada en el concepto de "cosificación" acepta que existe la posibilidad de una política *dentro* de la enajenación, que la sociedad —aun privada de su soberanía posible— no está desmovilizada o paralizada políticamente ni condenada a esperar el momento mesiánico en el que le será devuelta su libertad política, el problema que se le plantea consiste en establecer el modo en que lo político mixtificado por el capital cumple el imperativo de la vida mercantil de construir un escenario político real y un juego democrático apropiado para la transmutación de sus *intereses* civiles en *voluntad* ciudadana. Sólo sobre esta base podrá juzgar acerca del modo y la medida en que la vitalidad efectiva del juego democrático puede ser encauzada hacia el punto en que éste encontrará en su propio orden del día a la revolución.

Tesis 10

La violencia moderna: la corporeidad como capacidad de trabajo

La paz, la exclusión de la violencia que la modernidad capitalista conquista para la convivencia cotidiana, no es un hecho que descanse, como sucede en otros órdenes civilizatorios, en una *administración* de la violencia, sino en una *mixtificación* de la misma.

La vida social, para perdurar en su forma, para ser orgánica o civilizada, y poder afirmarse frente a la amenaza de la inestabilidad, la desarticulación o el salvajismo —características de una socialidad en situación extraordinaria, "en fusión" (revolución) o en descomposición (catástrofe)—, ha requerido siempre producir y reproducir en su interior una zona considerable de vida pacífica, en la que prevalece un "alto al fuego limitado pero permanente", un mínimo indispensable de armonía social. La paz generalizada es imposible dentro de una sociedad construida a partir de las condiciones históricas de la escasez; ésta tiene que ser interiorizada y funcionalizada en la reproducción de la sociedad, y la única manera que tiene de hacerlo es a través de la imposición de una injusticia distributiva sistemática, la misma que convierte a la violencia en el modo de comportamiento necesario de la parte más favorecida de la sociedad con la parte más perjudicada. La creación de la zona pacificada (el simulacro de

paz interna generalizada) sólo puede darse, por lo tanto, cuando —además de los aparatos de represión— aparece un dispositivo no violento de disuasión capaz de provocar en el comportamiento de los explotados una reacción de autobloqueo de la respuesta violenta a la que están siendo provocados sistemáticamente. Gracias a él, la violencia de los explotadores no sólo resulta soportable, sino incluso aceptable por parte de los explotados. La consistencia y la función de este dispositivo son justamente lo que distingue a la vigencia de la paz social en la modernidad capitalista de otros modos de vigencia de la misma, conocidos de antes o todavía por conocer.

"Sobre la base del sistema salarial, incluso el trabajo *no pagado* tiene la apariencia de trabajo *pagado*", mientras que, "por el contrario, en el caso del esclavo, incluso aquella parte de su trabajo que sí se paga se presenta como no pagada"[54].

Esta afirmación de Marx lleva implícita otra: al contrario de los tiempos pre-modernos, cuando incluso las relaciones interindividuales armónicas (de voluntades coincidentes) estaban bajo el signo de la violencia, en los tiempos modernos incluso las relaciones interindividuales violentas se encuentran bajo el signo de la armonía.

La aceptación "de grado, y no por fuerza", por parte de los individuos, en su calidad de trabajadores, de una situación en la que su propia *inferioridad* social ("económica") se regenera sistemáticamente es el requisito fundamental de la actual vida civilizada moderna y de sus reglas de juego. Se trata de un acto que sólo puede tener lugar porque esa misma situación es, paradójicamente, el único lugar en donde la *igualdad* social ("política") de esos individuos está garantizada. La situación que socializa a los individuos trabajadores en tanto que propietarios privados les impone una identidad de "dos caras": la de "ciudadanos" en la empresa histórica llamada Estado nacional —miembros de una comunidad a la que pertenecen sin diferencias jerárquicas— y la de "burgueses" en una vida económica compartida —socios de una empresa de acumulación de capital a la que sólo pueden pertenecer en calidad de miembros inferiores de la misma—. Es a la igualdad como ciudadano, como alguien que existe en el universo humano —y participa de la protección que brinda el seno en principio civilizado y pacífico de la comunidad nacional— a lo que el individuo como trabajador sacrifica sus posibilidades de afirmación en el aspecto distributivo, su capacidad de ser partícipe en términos de igualdad en el disfrute de la riqueza social. Y es justamente el contrato de compra/venta de la mercancía fuerza de trabajo —acto paradigmático, cuyo sentido se repite por todas partes en el gran edificio de la intersubjetividad moderna— el

54 *Value, Price and Profit. Adressed to the Working Men*, London 1899, p. 63.

dispositivo en virtud del cual el individuo trabajador "se salva y se condena". Al comportarse como vendedor-comprador, se socializa en tanto que propietario privado, es decir, en términos de igualdad frente a los otros "ciudadanos", aunque el logro de esa condición implique para él al mismo tiempo una autocondena a la inferioridad en tanto que "burgués", a la sumisión frente a aquellos individuos no-trabajadores que son propietarios de "algo más" que de su simple fuerza de trabajo. Propietario privado, el trabajador no pierde esa calidad, aunque su propiedad sea nula, por cuanto detenta de todas maneras la posesión de su cuerpo, es decir, el derecho de ponerlo en alquiler. Cuando se comporta como trabajador, el ciudadano moderno inaugura un nuevo comportamiento de la persona humana respecto de su base natural, del "espíritu" respecto a la "materia". Coma tal, el ser humano no *es* su cuerpo, sino que *tiene* un cuerpo; un cuerpo que le permite mantener ese mismo *status* de humano justo en la medida en que es objeto de su violencia.

El esclavo antiguo podía decir: "En verdad soy esclavo, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera". La violencia implícita en su situación sólo estaba *relegada o pospuesta*; la violación de su voluntad de disponer de sí mismo estaba siempre en estado de inminencia: podía ser vendido, podía ser ultrajado en el cuerpo o en el alma. La relación de dependencia recíproca que mantenía con el amo hacía de él en muchos casos un *servo padrone*; el respeto parcial que le demostraba el amo era una especie de pago por el irrespeto global que le tenía (y que se volvía así perdonable), una compensación de la violencia profunda con que lo sometía. A la inversa, el "esclavo" moderno dice: "En verdad soy libre, pero estoy o existo de hecho como si no lo fuera". La violencia implícita en su situación está *borrada*, es imperceptible: su voluntad de disponer de sí mismo es inviolable, sólo que el ejercicio pleno de la misma (no venderse como "fuerza de trabajo", por ejemplo) requiere de ciertas circunstancias propicias que no siempre están dadas. Aquí el "amo", el capital, es en principio impersonal —no reacciona al valor de uso ni a la "forma natural" de la vida— y en esa medida no depende del "esclavo" ni necesita entenderse con él; prosigue el cumplimiento de su "capricho" (la autovalorización) sin tener que compensar nada ni explicar nada ante nadie.

Una cosa era *asumir* la violencia exterior, aceptar y administrar el hecho de la desigualdad como violencia del dominador, disculpándolo como mecanismo necesario de defensa ante la amenaza de "lo nuestro" por "lo ajeno"; disimulándolo y justificándolo como recurso ineludible ante la agresión de la naturaleza o la reticencia de Dios a mediar entre la Comunidad y lo Otro. Muy diferente, en cambio, es *des-conocer* la violencia del explotador e imputar cualquier efecto de la misma a la presencia directa

y en bruto de una hostilidad exterior. Des-conocerla es lo mismo que negar su *necesidad* dentro del mundo social establecido; remitir el hecho de su existencia a simples defectos secundarios en la marcha del progreso y su conquista de "lo otro"; a una falta o un exceso de velocidad en la expansión de las fuerzas productivas o en la eliminación de las formas sociales premodernas o semimodernas.

Desprovista de un nombre propio, de un lugar social en la cotidianidad moderna, la violencia de las "relaciones de producción" capitalistas gravita sin embargo de manera determinante tanto en ella como en la actividad política que parte de ella para levantar sus instituciones. Borrada como acción del otro, desconocida como instrumento real de las relaciones interindividuales, la violencia de la explotación a través del salario se presenta como una especie de castigo que el cuerpo del trabajador debe sufrir por culpa de su propia deficiencia, por su falta de calificación técnica o por su atavismo cultural. Castigo que atomiza su manifestación hospedándose parasitariamente hasta en los comportamientos más inofensivos de la vida diaria: torciéndolos desde adentro, sometiéndolos a un peculiar efecto de extrañamiento.

El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una "promesa objetiva" de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su pura fuerza de trabajo. El trabajador moderno, "libre por partida doble", dispone soberanamente de su cuerpo, pero la soberanía que detenta está programada de antemano para ejercerse, sobre la base de esa humanidad disminuida, como pura represión de la corporeidad animal del mismo. De ser el conjunto de los modos que tiene el ser humano de estar concretamente en el mundo, el cuerpo es convertido en el *instrumento animal* de una sola y peculiar manera de estar en él, la de una apropiación del mismo dirigida a reproducirlo en calidad de medio para un afán productivo sin principio ni fin. Conjunto irremediablemente defectuoso de facultades y calificaciones productivas, el cuerpo del individuo moderno es, una y otra vez, premiado con la ampliación del disfrute y al mismo tiempo castigado con la neutralización del goce correspondiente. El dispositivo que sella esta interpenetración del premio y el castigo es el que disecciona y separa artificial y dolorosamente a la primera dimen-

sión del disfrute del cuerpo —la de su apertura activa hacia el mundo—, convirtiéndola en el mero gasto de un recurso renovable durante el "tiempo de trabajo", de la segunda dimensión de ese disfrute del cuerpo —la de su apertura pasiva hacia el mundo—, reducida a una simple restauración del trabajador durante el "tiempo libre, de de descanso y "diversión".

Por lo demás, la eliminación de todo rastro del carácter humano de la violencia en las relaciones de convivencia capitalistas parece ser también la razón profunda del vaciamiento ético de la actividad política. Nunca como en la época moderna los manipuladores de la "voluntad popular" —los que ponen en práctica "soluciones" más o menos "finales" a las "cuestiones" sociales, culturales, étnicas, ecológicas, etcétera— habían podido ejercer la violencia de sus funciones con tanto desapego afectivo ni con tanta eficacia: como simples vehículos de un "imperativo" de pretensiones astrales —la *Vorsehung*— que pasara intocado a través de todos los criterios de valoración del comportamiento humano.

Tesis 11

La modernidad y el imperio de la escritura

La oportunidad moderna de liberar la dimensión simbólica de la existencia social —la actividad del hombre como constructor de significaciones tanto prácticas como lingüísticas— se encuentra afectada decisivamente por el hecho del re-centramiento capitalista del proceso de reproducción de esa existencia social en torno a la meta última de la valorización del valor.

A finales de la Edad Media occidental, la dimensión comunicativa de la existencia social —el conjunto de sistemas semióticos organizados en torno al lenguaje— fue sin duda la dimensión más directamente afectada por el impacto proveniente del "cambio de medida" en el proceso de reproducción de la riqueza social, por los efectos de su "salto cualitativo" a una nueva escala de medida, la de la totalidad del continente europeo. Los códigos del proceso de ciframiento/desciframiento (producción/consumo) de las significaciones prácticas en la vida cotidiana, que habían operado a través de una *normación* de tendencia restrictiva y conservadora durante toda la larga "historia de la escasez" —historia en la que ningún proyecto de vida social podía ser otra cosa que la ampliación de una estrategia de *supervivencia*—, alcanzaron la capacidad de conquistar zonas de sí mismos que habían debido permanecer selladas hasta entonces. La tabuización o de-negación de un amplio conjunto de posibilidades de donación de forma a los productos/útiles (bienes/producidos) pudo así

comenzar a debilitarse. La estructura del campo instrumental pudo comenzar su recomposición histórica en una escala cuantitativamente ampliada y en registros cualitativos completamente inéditos. Igualmente, las distintas lenguas naturales, que, ellas también, venían normadas de hecho en dirección restrictiva por la vigencia aplastante de sus respectivas estructuras míticas en el lenguaje cotidiano, comenzaron su proceso de reconstitución radical, de auto-construcción justamente como "lenguas naturales modernas"; obedecían al llamado que venía de la creatividad liberada en la esfera de las hablas cotidianas, que ellas "percibían" como un reto para intensificar y diversificar su capacidad codificadora.

Es indudable que un *logocentrismo* prevalece en la existencia humana en la misma medida en la que ella hace de todos sus comportamientos realidades semióticas; la sociedad humana otorga a la comunicación propiamente lingüística la jerarquía de representante y coordinadora de todas las otras vías de la semiosis para efectos de la construcción del sentido común de todas ellas. Le permite incluso que consolide esa centralidad cuando ella misma la concentra y desarrolla en calidad de *escritura*.

Pero aparte de logocéntrica, la comunicación social debió ser también *logocrática*; es decir, no sólo tuvo que someter su producción global de sentido al que se origina en la comunicación puramente lingüística, sino que debió además comprometerla en una tarea determinada que le corresponde específicamente a ésta última, la tarea muy especial que consiste en defender la norma que da *identidad* singular al código de una civilización. La comunicación lingüística reduce y condensa para ello su función mitopoyética; lo encierra en el cultivo hermenéutico de un texto sagrado y su *corpus* dogmático. Aunque no lo parezca, la logocracia no consiste en verdad en una afirmación exagerada del logocentrismo; la logocracia —impuesta por la necesidad de fundamentar la política sobre bases religiosas— implica el empobrecimiento y la unilateralidad del logocentrismo. Es en verdad una negación del despliegue de su vigencia; trae consigo la subordinación de los múltiples usos del lenguaje al cumplimiento hieratizado de uno solo de ellos, el uso que tiene lugar en el discurso mítico religioso.

Al igual que sobre los códigos prácticos y los lingüísticos y sobre los usos instrumentales y las hablas, el impacto fundamental de la modernidad fue tambien liberador respecto del logocentrismo. Traía la oportunidad, primero, de quitar a la producción/ consumo de significaciones prácticas de la opresión bajo el poder omnímodo del lenguaje y, segundo, de soltar a éste de la obligación de autocensura que le imponía el cultivo del mito consagrado.

Pero la liberación del uso de los medios instrumentales, es decir, de la capacidad de inventar formas inéditas para los productos útiles, sólo

pudo ser, en la modernidad capitalista, una liberación a medias, vigilada e intervenida. No todas las formas de la creatividad que son reclamadas por los seres humanos en la perspectiva social-natural de su existencia pueden serlo también por parte del "sujeto sustitutivo", el capital, en la perspectiva de la valorización del valor. El código para la construcción (producción/ consumo) de significaciones prácticas pudo potenciarse —dinamizarse, ampliarse, diversificarse—, pero sólo con la mediación de un correctivo, de una *sub-codificación* que lo marcaba decisivamente con un sentido capitalista. La interiorización semiótica "natural" de una antigua estrategia de supervivencia venía a ser substituida por otra, "artificial", de efectividad diferente, pero también inclinada en sentido represivo: la de una estrategia para la acumulación de capital.

Cosa parecida aconteció en la vida del discurso. Rotas las barreras arcaicas (religiosas y numinosas) de la estructura mítica de las lenguas —la que, al normarlas, les otorga una identidad propia—, otras limitaciones, de un orden diferente, aparecieron en lugar de ellas. Al recomponerse a partir de una épica y una mitopóyesis básicamente burguesas pero de corte capitalista, la estructura mítica de las lenguas modernas se vio en el caso de reinstalar unas facultades de censura renovadas. El "cadáver de Dios", esto es, la moral del autosacrificio productivista como vía de salvación individual —que haría del vulgar empresario un sujeto de empresa y aventura, y daría a su comportamiento la jerarquía de una actividad de alcance ontológico— se constituyó en el único prisma a través del cual es posible acceder al sentido de lo real.

Destronado de su logocracia tradicional y expulsado de su monopolio del acceso a la realidad y la verdad de las cosas, el ámbito del discurso quedaba así, en principio, liberado de su servicio al mito intocable (escriturado) de un re-ligamiento despótico de la comunidad. Pronto, sin embargo, recibió la condena de una refuncionalización logocrática de nuevo tipo. Según ésta, el momento predominante de todo el "metabolismo entre el Hombre y la Naturaleza" —caracterizado ahora por el desbocado productivismo abstracto del Hombre y por la disponibilidad infinitamente pasiva de la Naturaleza— se sitúa en la apropiación cognoscitiva del referente, es decir, en la actividad de la "razón instrumental". Recompuesto para el efecto sobre la base de su registro técnico-científico, el lenguaje resulta ser el lugar privilegiado y exclusivo de ese *logos* productor de conocimientos; resulta ser así, nuevamente aunque de manera diferente, el lugar donde reside la verdad de toda otra comunicación posible.

Este, sin embargo, su dominio restaurado sobre la semiosis práctica, le cuesta al lenguaje una fuerte "deformación" de sí mismo, una reducción *referencialista* del conjunto de sus funciones comunicativas, una fijación

obsesiva en la exploración apropiativa del contexto. El lenguaje de la modernidad capitalista se encuentra acondicionado de tal manera, que es capaz de restringir sus múltiples capacidades —de reunir, de expresar y convencer, de jugar y de cuestionar— en beneficio de una sola de ellas: la de convertir al referente en información pura (depurada). Junto con la *recomposición moderna de la logocracia* tiene lugar también una refuncionalización radical de su principal instrumento, la *escritura.* De texto sagrado, petrificación protectora del discurso en el que la verdad se revela, la escritura se convierte en el vehículo de una intervención ineludible del *logos* instrumental en todo posible uso del lenguaje y en toda posible intervención suya en las otras vías de producción/ consumo de significaciones. La secularización de la escritura y el perfeccionamiento consecuente de sus técnicas abrió para el discurso unas posibilidades de despliegue de alcances inauditos. En tanto que es tan sólo una versión autónoma del habla verbal, el habla escrita es una prolongación especializada de ella, un modo de llevarla a cabo que sacrifica ciertas características de la misma en beneficio de otras. La envidiable e inigualable contundencia comunicativa del *habla verbal,* que le permite ser efímera, tiene un alto precio a los ojos del *habla escrita:* debe ir acompañada de una consistencia incompleta, confusa y de baja productividad informativa. El habla verbal sólo está a sus anchas cuando se conduce en una estrecha dependencia respecto de otros cauces de la semiosis corporal (la gestualidad, la musicalidad, etcétera), lo que abre pasajes débiles o incluso de silencios en su propia *performance*; cuando juega con el predominio de las distintas funciones comunicativas (de la más burda, la fática, a la más refinada, la poética), juego que la vuelve irrepetible; cuando, finalmente, recurre a una transmisión simultánea de mensajes paralelos (para varios receptores posibles), hecho que vuelve azaroso su desenvolvimiento.

El habla escrita nace como una respuesta a la necesidad de salvar estas limitaciones informativas, aunque sea a costa de la plenitud comunicativa. Fascinadas por el espíritu conclusivo, atemporal y eficiente del habla escrita —con su autosuficiencia lingüística, su concentración unifuncional y su unilinearidad—, hay zonas del habla verbal que ven en ella su tierra prometida.

Sin embargo, no es esta superioridad unilateral del habla escrita lo que la lleva a independizarse del habla verbal y a someterla a sus propias normas. (No hay que olvidar que las lenguas naturales modernas se generan a partir de un habla que ha supeditado el cumplimiento de sus necesidades globales de comunicación al de las necesidades restringidas de su versión escrita.) El habla escrita de una lengua moderna —cuya normación implica una fijación referencialista de las funciones comunicativas, puesto que

su meta es el acopio de información— ofrece el *modelo* perfecto de un ordenamiento racional productivista de la actividad humana. El conjunto de los medios o instrumentos de trabajo y disfrute —que es la instancia objetiva más inmediata del cuerpo humano, de la concreción multidimensional de su estar en el mundo— se deshace, como lo hace el habla escrita, de todos los modos de su funcionamiento que no demuestran ser racionales en el sentido de la eficiencia exclusivamente pragmática. Puede decirse así que, al guiarse concientemente o no por esta reducción de las capacidades técnicas del *medium* instrumental, el proceso de producción y consumo del conjunto de los bienes es el fundamento que ratifica y fortalece a la escritura en su posición hegemónica dentro del habla o el uso lingüístico y dentro de la semiosis moderna en general. Es la práctica tecnificada en sentido pragmático la que despierta en la escritura una "voluntad de poder" indetenible. Así se expande la *nueva logocracia*: significar, "decirle algo a alguien sobre algo con una cierta intención y de una cierta manera" deberá consistir primaria y fundamentalmente en hacer del hecho comunicativo "un instrumento de apropiación cognoscitiva" de ese "algo", de "lo real". Todo lo demás será secundario.

Tesis 12

Pre-modernidad, semi-modernidad y post-modernidad

La *postmodernidad* es la característica de ciertos fenómenos peculiares de orden general que se presentan con necesidad y de manera permanente *dentro/fuera* de la propia modernidad. (No es sólo el reciente rasgo de una cierta población acomodada que necesita de un nuevo hastío —esta vez ante a la modernidad corriente— para darle un toque trascendente, y así privativo y aristocrático, a su imagen reflejada en el espejo.) Se trata de una de las tres modalidades principales de la *zona limítrofe* en donde la vigencia o la capacidad conformadora de la modernidad establecida presenta muestras de agotamiento.

La modernidad es un modo de totalización civilizatoria. Como tal, posee diferentes grados de dominio sobre la vida social, tanto en el transcurso histórico como en la extensión geográfica. Allí donde su dominio es más débil aparecen ciertos fenómenos híbridos en los que otros principios de totalización concurrentes le disputan la "materia" que está

siendo conformada por ella. Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos *post-modernos*. En la que da hacia el pasado por superar se muestran los fenómenos *pre-modernos*. En la que se abre/cierra hacia los mundos extraños por conquistar se dan los fenómenos *semi-modernos*.

La dinámica del fundamento de la modernidad genera constantemente nuevas constelaciones de posibilidades para la vida humana, las mismas que desafían "desde el futuro" a la capacidad de sintetización de la modernidad capitalista. Allí donde ésta resulta incapaz, momentánea o definitivamente de ponerse en juego radicalmente a fin de sostener este reto; allí donde su ambición conformadora le hace salirse de sus límites pero sin ir más allá de sí misma, las novedades posibles de la vida social no alcanzan a constituirse de manera autónoma y se quedan en estado de de-formaciones de la modernidad establecida. Paradigmático sería, en este sentido, el fenómeno ya centenario de la política económica moderna, que se empeña en dar cuenta de la necesidad real de una planeación democrática de la producción y el consumo de bienes, pero que lo hace mediante el recurso insuficiente de sacrificar a medias su liberalismo económico estructural y su vocación cosmopolita para poner en práctica intervenciones más o menos autoritarias y proteccionistas (paternalistas, unas, totalitarias, otras) del "estado" en la "economía".

Otro tipo de reto que la modernidad capitalista no puede siempre sostener es el que le plantean ciertas realidades de su propio pasado, provengan estas figuras anteriores de la modernidad o de la historia pre-cristiana de Occidente. Arrancados de su pertenencia coherente a una totalización de la sociedad en el pasado, que estuvo dotada de autonomía política y vitalidad histórica, una serie de elementos civilizatorios del pasado (objetos, comportamientos, valores) perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante; aunque son funcionalizados por ella, lo inadecuado del modo en que lo están les permite mantener su efectividad. Parcialmente indispensables para ella, que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos "cuerpos extraños", fijados en una lógica ya fuera de uso pero que es compatible con la actual, los que se reproducen en calidad de fenómenos pre-modernos.

Diferentes de estos, los fenómenos semi-modernos son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen su derecho a existir en el mundo de la modernidad europea pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad —pese a que son integrados en

exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosa— es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. Para no ser desbordada por la dinámica fundamental de la modernidad, que tiende a cuestionar todos los particularismos tradicionales, la solución capitalista, que sólo es efectiva si reprime esa dinámica fundamental, se ha refugiado dentro de los márgenes ya probados de la "elección civilizatoria" propia del occidente europeo.

Reacciones de la modernidad capitalista ante su propia limitación, estos tres fenómenos, pueden llegar a presentarse juntos y combinados. Componen entonces el cuadro de grandes cataclismos históricos. Tales han sido, hasta aquí, los dos casos del fracaso "socialista" en el Siglo XX, el de la *contra-revolución* "socialista nacionalista" en Alemania y el de la *pseudo-revolución* "socialista colectivista" en Rusia.

La *crisis* de la modernidad establecida se presenta cada vez que el absolutismo de su forma está a punto de ahogar la substancia que le permite ser tal; cada vez que, dentro de su mediación de las promesas emancipatorias inherentes al fundamento de la modernidad, el primer momento de esa mediación, esto es, la apertura de las posibilidades económicas de la emancipación respecto de la "historia de la escasez", entra en contradicción con el segundo momento de la misma, es decir, con su re-negación de la vida emancipada, con la represión a la que somete a toda la densidad de la existencia que no es traducible al registro de la economía capitalista: la asunción del pasado, la disposición al porvenir, la fascinación por "lo otro".

Tesis 13

Modernización propia y modernización adoptada

Toda modernización adoptada o exógena proviene de un proceso de conquista e implica por tanto un cierto grado de imposición de la identidad cultural de una sociedad y las metas particulares de la empresa histórica en que ella está empeñada sobre la identidad y las metas históricas de otra.

Mientras la modernización propia o endógena se afirma, a través de todas las resistencias de la sociedad donde acontece, en calidad de consolidación y potenciación de la identidad respectiva, la modernización exógena, por el contrario, trae siempre consigo, de manera más o menos radical, un desquiciamiento de la identidad social, un efecto desdoblador o duplicador de la misma. La modernidad que llega está marcada por la identidad de su lugar de procedencia; su arraigo es un episodio de la ex-

pansión de esa marca, una muestra de su capacidad de conquistar —violentar y cautivar— a la marca que prevalece en las fuerzas productivas autóctonas. Por esta causa, la sociedad que se moderniza desde afuera, justo al defender su identidad, no puede hacer otra cosa que dividirla: una mitad de ella, la más confiada, se transforma en el esfuerzo de integrar "la parte aprovechable" de la identidad ajena en la propia, mientras otra, la desconfiada, lo hace en un esfuerzo de signo contrario: el de vencer a la ajena desde adentro al dejarse integrar por ella.

Cuando la modernización exógena tiene lugar en sociedades occidentales, más si éstas son europeas y más aun si han sido ya transformadas por alguna modernidad capitalista anterior a la que tiende a predominar históricamente, este proceso de conquista presenta un grado de conflictualidad relativamente bajo. La modernidad más vieja (la mediterránea, por ejemplo) se las arregla para negociar su subordinación constructiva a la más nueva (la noreuropea) a cambio de un ámbito de tolerancia para su "lógica" propia, es decir, para su marca de origen y para el cultivo de la identidad social representada por ella.

La modernización por conquista se vuelve conflictiva y virulenta cuando acontece en la situación de sociedades decididamente no occidentales. Dos opciones tecnológicas propias de dos "elecciones civilizatorias" y dos historicidades no sólo divergentes sino abiertamente contrapuestas e incompatibles entre sí deben, sin embargo, utópicamente, "encontrarse" y combinarse, entrar en un proceso de *mestizaje*. Por ello, la asimilación que las formas civilizatorias occidentales, inherentes a la modernidad capitalista, pueden hacer de las formas civilizatorias orientales tiene que ser necesariamente periférica o superficial, es decir, tendencialmente destructiva de las mismas como principios decisivos de configuración del mundo de la vida. Una asimilación de éstas como tales podría descomponer desde adentro al carácter europeo de su "occidentalidad" o someterlo a una transformación radical de sí mismo —como fue tempranamente el caso de las formas de la modernidad mediterránea (ibérica), obligadas en el siglo XVII a integrar profundamente los restos de las civilizaciones precolombinas, por un lado, y de las civilizaciones africanas, por otro—.

En los procesos actuales de modernización exógena, la modernidad europea, para ser aceptada realmente, tiene que enrarecer al mínimo su identidad histórico concreta, esquematizarla, privarla de su conflictualidad interna, desdibujarla hasta lo irreconocible; sólo así, reducida a los rasgos más productivistas de su proyecto capitalista, puede encontrar o improvisar en las situaciones no occidentales un anclaje histórico cultural que sea diferente del que le sirvió de base en sus orígenes. Igualmente, en el otro lado, en las sociedades no occidentales que deben adoptar

la modernidad capitalista, la aceptación que hacen de ésta depende de su capacidad de regresión cultural, del grado en que están dispuestas (sin miedo al absurdo ni al ridículo) a traducir a términos primitivos los conflictos profundos de su estrategia civilizatoria, elaborados y depurados por milenios en su dimensión cultural.

Pareciera que allí, justo en el lugar del desencuentro, de la negación recíproca de ellos mismos, es decir, sobre el denominador común de la exigencia capitalista —la voracidad productivo/consuntiva—, se encuentra el único sitio en donde el occidente puede encontrarse con el resto del mundo. Por lo que se ve, aunque respetuosa tanto del pasado como de lo no europeo, una modernidad alternativa no podría contar con ellos como antídotos seguros contra el capitalismo.

Tesis 14

La modernidad, lo mercantil y lo capitalista

La socialización mercantil forma parte constitutiva de la *esencia* de la modernidad. La socialización mercantil-capitalista sólo es propia, en cambio, de la figura particular de modernidad que prevalece actualmente.

La expansión de la función religiosa, es decir, socializadora, de la cultura cristiana, dependió, en la Edad Media, de su capacidad de convencer a los seres humanos de su propia existencia en calidad de comunidad real, de *ecclesia* o "cuerpo de Dios". El lugar en donde los fieles tenían la comprobación empírica de ello no era, sin embargo, el templo; era el mercado, el sitio en donde el buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes producidos permitía a los individuos sociales, sobre el común denominador de "propietarios privados", reconocerse y aceptarse recíprocamente como personas reales. La existencia de Dios resultaba indudable porque la violencia arbitraria (el Diablo) que campeaba en las relaciones sociales post- o extra-comunitarias cedía en los hechos ante la vigencia del orden pacífico de quienes comen el fruto de su propio trabajo. La presencia de un Juez invisible era evidente pues sólo ella podía explicar el "premio" que le tocaba efectivamente a quien más trabajaba y el "castigo" que se abatía sobre el que, aunque "oraba", no "laboraba".

Pero si es cierto que la mercancía estuvo al servicio de la consolidación del cristianismo, no lo es menos que éste terminaría destronado por ella. De ser el "lenguaje de las cosas" que ratificaba en los hechos prácticos la verdad re-ligante del discurso mítico cristiano, el mecanismo de metamorfosis mercantil de la riqueza objetiva —el que lleva a ésta a abandonar su

estado de *producto* y a tomar su estado de *bien*, neutralizándola primero en calidad de mercancía-dinero— pasó de manera lenta pero firme e irreversible a ser él la verdadera entidad re-socializadora. El mercado sustituyó al mito; redujo al cristianismo, de *eclessia*, a un sistema de imperativos morales que idealizaba, como un mero eco apologético, la sujeción de la vida humana a su propia acción "mágica" de fetiche socializador.

Pero lo que lo mercantil hizo con lo religioso, lo capitalista, a su vez, habría de hacer con lo mercantil. En su lucha contra la prepotencia del monopolio público y privado —contra la violencia del dominio sobre la tierra y sobre la tecnología—, la campaña de afirmación (expansión y consolidación) de lo mercantil debió avanzar hasta una zona en la que lo mercantil, para entrar, tenía que cambiar de signo, que convertirse en la negación de lo que pretendía afirmar. Debió *mercantificar* el ámbito de *lo no mercantificable* por esencia; tratar como a un puro *objeto* (*Bestand*) a aquello que debería ser puro *sujeto*; como simple *valor* mercantil a lo que debería ser *fuente de valor* mercantil: la fuerza de trabajo del individuo humano. Debió dejar de ser instrumento de la universalización de la propiedad privada y pasar a ser el instrumento de una restricción renovada, de nuevo tipo, de la misma; debió traicionar a lo mercantil y ponerlo a funcionar como mera apariencia de la apropiación capitalista de la riqueza. Lo mercantil sólo pudo vencer la resistencia del monopolio desatando las fuerzas del Golem capitalista. Pretendió servirse de él, y terminó por ser su siervo.

A fines de siglo, la distinción entre lo mercantil y lo capitalista parece ya irrelevante y abstrusa o simplemente cosa del pasado. La mercancía parece haber acomodado ya su esencia a esa configuración monstruosa de sí misma que es la mercancía capitalista. Y sin embargo no es así.

Hay una diferencia radical entre la ganancia capitalista que se puede dar en la esfera de la circulación mercantil simple y la que se da en la mercantil-capitalista. La primera sería el fruto del aprovechamiento de una *voluntad* de intercambio entre orbes productivos/consuntivos de valores de uso que están desconectados entre sí, voluntad que se impone por sobre la *inconmensurabilidad fáctica* de sus respectivos valores mercantiles. La segunda resulta del aprovechamiento de una *constricción* imperiosa al intercambio que aparece, pese a la *inconmensurabilidad esencial* de sus respectivos productos, entre las dos dimensiones de la reproducción de la riqueza social: la de la fuerza de trabajo, por un lado, y la del resto de las mercancías, por otro. Lo que en el primer caso sería el resultado de la "desigualdad" espontáneamente ventajosa en un "comercio exterior", en el segundo es la consecuencia de una instalación artificial de esa "desigualdad" en el "comercio interior". Contingente y efímera en el primer caso, la ganancia capitalista es imperiosa y permanente en el segundo.

Desde la perspectiva puramente mercantil, todo el mercado moderno, como realidad concreta, no sería otra cosa que una superfetación parasitaria de la propia realidad mercantil. Lo capitalista estaría allí únicamente como una deformación arbitraria, por debajo de la cual se repetiría de manera clásica y necesaria el triunfo indefinido del proceso puro de la circulación por equivalencia. Las "impurezas" concretas que hacen de él un proceso intervenido —sea espontáneamente por el poder "ciego" de la monopolización capitalista o artificialmente por la imposición "visionaria" de una planeación distributiva— no alcanzarían a destruirlo por cuanto él es la estructura que las sostiene.

La posibilidad de soltar del todo la "mano invisible" del mercado —la que atravesaría los muchos "egoísmos pequeños" para construir un "altruismo general"—, de liberar al Azar que guía el mecanismo de circulación por equivalencia, se encuentra en el fundamento mismo de toda modernidad. Sin embargo, su realización en la modernidad capitalista, que pretendió protegerla de los parasitismos estatales o señoriales que la ahogaron en la era de la escasez, la ha llevado a un nuevo callejón sin salida. En la inauguración capitalista de la era de la abundancia se impone de manera espontánea el predominio de un comportamiento mercantil que reniega de sí mismo. Es un comportamiento temeroso que pretende tramposamente "abolir el azar" mediante un *coup de dés* siempre repetido, capaz de asegurar al capital contra el riesgo de no obtener ganancias en la apuesta de la inversión.

Tesis 15

"Socialismo real" y modernidad capitalista

Considerado como orbe económico o "economía-mundo", el "mundo socialista" fue el resultado histórico de un intento frustrado de remodelación del viejo imperio económico de Rusia; un intento dirigido a aislarse del orbe económico o "mundo capitalista" y a competir con él, puesto en práctica sobre la base de una corrección estatista del funcionamiento capitalista de la economía. Sin posibilidades reales de constituirse en un orden social realmente diferente y alternativo frente al orden capitalista y su civilización, sin posibilidades efectivas de desarrollar una estructura técnica acorde con una reconstitución revolucionaria de semejante alcance —hecho que se manifestó temprana y dramáticamente en la historia de la revolución bolchevique—, el "mundo socialista" no pasó de ser una *recomposición* deformada, una versión o repetición deficiente de ese

mismo orden social y de esa misma civilización: una recomposición que, si bien lo separó definitivamente de él, lo mantuvo sin embargo irrebasablemente en su dependencia. Lo distintivo del *"comunismo soviético"* y su modernidad no estuvo —paradójicamente— en ninguna erradicación, parcial o total, del capitalismo. Lo característico de él consistió en verdad en lo periférico de su europeidad, en lo dependiente de su economía y en el carácter estatal de la acumulación capitalista que lo sustentaba.

Una colectivización de los medios de producción como la que tuvo lugar en este "comunismo", que fue en verdad una estatalización de la propiedad capitalista sobre los mismos, no elimina necesariamente el carácter capitalista de esta forma de propiedad. Por ello, si se consideran comparativamente las dos totalidades imperiales, la economía-mundo "socialista" (Rusia, la Unión Soviética y el bloque de la Europa centro oriental) y la economía-mundo "capitalista" (su núcleo trilateral, pero también su periferia "tercermundista"), las innegables diferencias entre ellas —en lo que se refiere a las condiciones de existencia de la "sociedad civil": reprimida pero protegida, en la primera, desamparada pero libre, en la segunda— no resultan ser más importantes que sus similitudes también inocultables —en lo que atañe a la estructura y al sentido más elementales de la modernización de su vida cotidiana—. La sujeción de la "lógica" de la creación de la riqueza social concreta a la "lógica" de la acumulación de capital, la definición de la humanidad de lo humano a partir de su condición de fuerza de trabajo, para no mencionar sino dos puntos esenciales de la modernidad económica y social capitalista, fueron igualmente dos principios básicos de la modernidad "socialista", que se afirmaba sin embargo como una alternativa frente a ella.

El proyecto elemental de la modernidad capitalista no desapareció en la modernidad del "socialismo real"; fue simplemente más débil y —sobre todo— tuvo menos oportunidades de disimular sus contradicciones.

El derrumbe del "socialismo real" —desencadenado por la victoria lenta y sorda, pero contundente, de los estados capitalistas occidentales sobre los estados "socialistas" en la "guerra fría" (1945-1989)—, ha borrado del mapa de la historia viva a las entidades socio-políticas que de manera tan defectuosa ocupaban el *lugar histórico* del socialismo. Lo que no ha podido borrar es ese *lugar* en cuanto tal. Por el contrario, al expulsar de él a sus ocupantes inadecuados —que ofrecía la comprobación empírica de lo impracticable de una sociedad verdaderamente emancipada, e indirectamente de lo incuestionable del *establishment* capitalista— le ha devuelto su calidad de terreno fértil para la utopía.

2. La realidad nacional y el fetichismo moderno

Bist du denn wieder einmal von deinem wunderlichen Wesen befangen, das über dich kommt wie eine Krankheit?[55]

E.T.A. Hoffmann, *Die Doppeltgänger*

En el discurso crítico de Marx la idea de fetichismo tiene un carácter polémico. Cuando Marx llama "fetichista" al mundo moderno, dirige en su contra el mismo calificativo peyorativo que éste aplica a la humanidad que lo precedió en la historia. Ser "fetichista" significa necesitar, para la consecución de un determinado efecto, la intervención de un objeto milagroso, es decir, de un instrumento mágico cuya efectividad no puede ser explicada por el entendimiento racional ni puede ser producida por la actividad técnica que se guía por éste.

Para el mundo moderno, que se piensa a sí mismo como el reino de la luz que ha vencido al de las tinieblas, el "fetichismo" es un fenómeno del pasado, de la época en que el Hombre estaba aún a oscuras en medio de la Naturaleza, dominado por ella. Ser moderno significa haber sometido teórica y prácticamente a las fuerzas naturales y haberse liberado así de la necesidad de "fetiches".

Si el "fetichismo" consiste en la necesidad de hacer que fuerzas "sobrenaturales" —es decir, ininteligibles, y "lo natural" es "lo inteligible en principio"— intervengan en la realización de la vida humana, ningún mundo es más "fetichista" que el mundo moderno. Según lo muestra Marx, en el mundo moderno la existencia social, como conjunto de interacciones individuales recíprocas, no puede llevarse acabo en un plano puramente "natural", asequible a la voluntad y al entendimiento de quienes participan en ella; tiene que cumplirse también en un plano "sobrenatural", poblado por seres cuyo comportamiento es ajeno a su voluntad e impenetrable a su entendimiento práctico: las mercancías o productos/bienes dotados de valor. A

55 "Estás ya nuevamente poseído por ese ente tuyo milagroso que te atrapa como una enfermedad?"

diferencia de otros mundos, menospreciados por "supersticiosos" e "irracionales", en los que, sin embargo, los individuos sociales entablan ellos mismos sus relaciones, en obediencia a una hipótesis mitológica propia, en el mundo moderno los individuos sociales no podrían relacionarse entre sí si no fuera por la intervención socializadora, incontrolable e incomprensible para ellos, de las mercancías y su circulación.

Fetichismo arcaico

Toda sociedad humana reconoce en el hecho mismo de su existencia un fenómeno sobrenatural. Un suceso que no pasa de ser *casual* o fortuito dentro de la infinidad de sucesos posibles en la naturaleza es considerado sobrenatural por el hecho de que en él se funda la necesidad de una forma concreta de existencia social. Todos los mitos que explican el origen de esas formas lo relatan como un acontecimiento único en el cual la armonía de la naturaleza se rompe de manera peculiar para dar cabida a la presencia de un modo de ser cuyas normas de vida trascienden la legalidad natural y mantienen con ella una relación ambivalente de obediencia y transgresión. La vida humana se reconoce a sí misma como el resultado siempre renovado de un hecho milagroso. Se concibe como la continuación de esa ruptura originaria que tuvo lugar en la naturaleza; como la permanencia de ese drama concreto en que la polimorfia natural *está siendo* sacrificada o negada en beneficio de una *morfé* social determinada. El ser humano sospecha siempre que hay un fondo sobrenatural por debajo de la naturalidad de su existencia cotidiana.

Es comprensible, entonces, que un cierto grado de fetichismo sea inherente a toda forma de existencia social. Los valores que guían esta existencia se jerarquizan necesariamente de acuerdo a un criterio que distingue entre lo *sagrado* y lo *profano*. No todos los actos ni todas las palabras ni todas las cosas de su vida cotidiana interesan por igual al sujeto humano. Hay entre ellos algunos cuya excepcionalidad se debe al hecho de que se encuentran asociados, por representación (metafóricamente) o por herencia (metonímicamente), con el acontecimiento originario de la humanización. Son los actos, las palabras y las cosas sagradas; es la esfera de lo "numinoso". En ellos o con ellos se vuelve evidente lo sobrenatural de la naturalidad social. La forma de su existencia es percibida como la garantía de la forma de existencia de todos los demás: los actos, las palabras y las cosas profanas. De presencia huidiza, difíciles de ubicar en el flujo de la vida, las sociedades intentan, sin embargo,

apresarlos y sistematizarlos mediante un aparato complejo de ceremonias y sacerdotes, de rituales y fetiches, de conjuros y amuletos.

El fetichismo es una característica necesaria de la existencia humana porque toda forma concreta de sociedad, siendo en sí misma contradictoria, sólo puede establecerse como *armonía* mediante el recurso a lo sobrenatural de su origen, origen que se actualiza de manera permanente en la dimensión sagrada del mundo constituido por esa forma.

Toda existencia social concreta es estructuralmente contradictoria, "desgarrada", como dice Marx (*Tesis IV, "ad Feuerbach"*), porque, al mismo tiempo que tiene una forma que está en proceso de negar o trascender el modo de vida animal del que emerge, *es* también esta propia substancia natural, en una afirmación de sí misma que niega la forma en la que está siendo encerrada. En la vida social, lo que es *es* porque es sacrificio de lo que *no es*, y así lo que *no es* es el fundamento de lo que *es*.

El acontecimiento originario o la dimensión actual de la vida humana en la que esa contradicción se "resuelve" o neutraliza y se calman los efectos de ese "desgarramiento", en la cual la *hybris* de lo humano se funda como un hecho armónico, es el acontecimiento o la dimensión propiamente sagrada. En él la naturaleza "acepta" su sacrificio al mismo tiempo que la forma social "asume" sus límites. Los actos, las palabras y las cosas directamente involucrados por ese acontecimiento o en esa dimensión constituyen, en la terminología polémica de Marx, el "mundo de los fetiches".

El fetichismo erótico

El fetichismo arcaico inherente a la vida social se muestra de la manera más evidente en lo que respecta a las relaciones interindividuales en el sujeto social.

La cooperación y el co-disfrute son actividades propias de la animalidad gregaria, es decir, se cumplen mediante relaciones de pura exterioridad entre los individuos naturales, aislados cada uno en su acatamiento del mandato instintivo. Cuando son actividades humanas implican, en cambio, relaciones de interioridad entre individuos sociales que se hacen los unos a los otros en reciprocidad y cuya obediencia al instinto está supeditada a la persecución de un *telos* ajeno a la naturaleza. En su hacerse recíproco, los individuos sociales son *personas*: seres que juegan o representan un papel en el drama concreto de la sociedad a la que pertenecen. Su individualidad natural, animal, no cuenta si no es como soporte de su personalidad social. Un sutil fetichismo *in nuce* hace que todo individuo

humano, para existir como tal, deba presentar primero las marcas propias de una determinada socialidad concreta. Para existir como objeto o destinatario del deseo erótico, por ejemplo, el atractivo animal-sexual de su cuerpo debe ser perceptible como "belleza", es decir, debe ser un atributo natural trans-naturalizado como atributo cultural. La "belleza" del cuerpo como objeto del deseo humano es un valor sólo ponderable en el juego de atribución de formas que mantienen entre sí los individuos en calidad de personas, es decir, en calidad de participantes en un proyecto concreto de afirmación de lo humano a partir de lo animal. La "belleza" del cuerpo, sea cual sea su definición práctica en cada caso, es la condición de la existencia de su atractivo sexual. El fetichismo erótico en sus manifestaciones más acentuadas —consideradas "aberraciones" sexuales— sólo exagera este proto-fetichismo estructural de la relación erótica interpersonal: tiende a ahogar la substancia del atractivo erótico —el atractivo sexual— bajo el peso de su forma: la "belleza" ("ese brillo peculiar en su nariz", que menciona Freud).

La mercancía como fetiche

Un fetiche es una acción, una palabra o una cosa que sirve de instrumento para lograr un hechizo (*feitiço*), es decir, para provocar la actualización de lo sobrenatural en una situación singular concreta. Es un instrumento como cualquier otro, pero es además mágico: su efectividad rebasa la efectividad reconocida como natural por la sociedad. Su presencia real es así necesariamente doble o "mística", a un tiempo profana y sagrada, material y espiritual, terrenal y celestial. Es un objeto cuya función ordinaria o natural en la vida social se halla visitada y absorbida por una función milagrosa o sobrenatural (es el alfiler de la costurera convertido en la espada de la bruja). Esta estructura de la presencia objetiva del fetiche es la que Marx tiene en cuenta cuando establece la analogía entre el objeto fetiche y el objeto mercantil. Su descripción de la estructura objetiva de la mercancía revela, en efecto, que ésta es también un objeto "místico" de doble efectividad, que su función en la vida social se mueve en dos planos diferentes, el uno "físico", natural o "sensorial" y el otro "meta-físico", sobrenatural o "suprasensorial".

En realidad, el concepto de fetichismo mercantil es, en el discurso crítico de Marx, el corolario polémico en la teoría de la enajenación. La enajenación es la característica central del mundo moderno porque sólo en él la *politicidad*, la calidad específica de la existencia humana, se encuentra clausurada en el sujeto social y cedida al objeto social, *cosificada* en él.

En el mundo moderno o capitalista el sujeto social está impedido políticamente: no puede determinar la forma de su propia *socialidad*. El modo en que vive la sociedad no es la *realización de un proyecto* de vida generado por la comunidad de individuos sociales, como de todas maneras era el caso en los mundos precapitalistas, donde la politicidad se cumplía como *religiosidad*. La vida social moderna se lleva a cabo como el cumplimiento de una necesidad impuesta sobre ella por el mundo de las mercancías capitalistas y la dinámica que le es inherente, la de la valorización de su valor. Nada se produce, nada se consume, ninguna relación interindividual es posible en la sociedad de la época moderna si no es en virtud de su subordinación a la empresa histórica que asegura la explotación de un plusvalor en beneficio de la mercancía capitalista.

La relación entre los individuos sociales en el trabajo y en el disfrute es una relación que no podría existir si no fuera porque *está siendo puesta por el mundo de las cosas* convertidas en mercancías capital. Las mercancías son los fetiches modernos porque, al igual que en los objetos mágicos, su realidad "profana" —su valor *por* el trabajo y su valor *para* el disfrute— se encuentra subsumida bajo su realidad "sagrada", la de ser los agentes de la socialización (capitalista) de los individuos sociales.

La forma de existencia mercantil de los objetos sociales es descrita por Marx —en el primer capítulo de *El capital*— como una objetividad en doble estrato e inestable o contradictoria. Está constituida por la forma estructural de objeto práctico en cuanto tal, en su existencia u objetividad social-natural en general (su "cuerpo"), pero en tanto que forma modificada o sobre determinada por la configuración sobrepuesta y parasitaria que adopta el objeto práctico en su existencia como puro objeto social de intercambio (su "alma").

En el plano en que es un objeto social-natural, la mercancía es simplemente una porción de naturaleza o materia de cualquier orden integrada en la realización del proceso de reproducción social, es decir: en una perspectiva, es materia transformada o resultante de un proceso de producción o trabajo específico, cooperativo o concreto, y, en otra perspectiva, es materia apetecida o necesaria para un proceso de consumo o disfrute igualmente específico, compartido o concreto. Es un bien producido o un producto útil (con valor de uso).

En cambio, en el plano en que es un puro objeto social de intercambio, la mercancía no es más que —en la primera perspectiva— una simple condensación de energía productiva, un valor, y —en la segunda perspectiva— una simple posibilidad de ser remplazada por un objeto diferente de ella pero equivalente, un mero valor de cambio. Es la versión abstracto-cuantitativa de la calidad social-natural o concreta; es és-

ta misma pero reducida a su aspecto más indiferenciado y general, aquel en que todos los rasgos de producto y de bien que ella vuelve reales en el objeto se resumen en los dos rasgos siguientes: el de haber sido producido con mayor o menor trabajo o gasto de energía social (producto en abstracto) y el de ser más o menos intercambiable, es decir, demandado o útil en términos generales (bien en abstracto).

Ahora bien, lo peculiar de la forma mercantil del objeto social práctico reside en que esta última, su calidad social de intercambio, rige o tiene vigencia como configuración aparte y autónoma y no como elemento dependiente y subsumido en la calidad o figura social-natural. Lo específico de la forma mercantil del objeto reside, por lo tanto, en que su composición es inestable o contradictoria: en que una parte de su calidad total o concreta —la parte puramente abstracto-cuantitativa— se enfrenta a ella o se afirma al margen de la sintetización que ella implica, minándola así en su integridad. En la forma mercantil de los objetos hay una contradicción, dice Marx, entre sus dos factores, entre el valor o la "forma de valor" y el valor de uso o la "forma natural".

Es esta unidad contradictoria de dos estratos de existencia, unidad característica del objeto práctico mercantil, la que se convierte en efectividad y fetiche dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social.

La mercancía presenta su peculiar doble calidad como una efectividad doble similar a la efectividad de los fetiches (objetos místicos, que fusionan en sí lo humano y lo divino) cuando se observa la función que ella cumple como elemento posibilitador de un cierto tipo histórico de reproducción social. No sólo constituye el producto concreto ("profano") que el productor entrega al mecanismo social de distribución y el bien concreto ("profano") que el consumidor saca de ese mismo mecanismo, sino también el único nexo (objeto "sagrado") en virtud del cual ese sujeto productor/consumidor —que se halla en condiciones históricas de privatización o aislamiento— resulta re-conectado con los demás sujetos productores/consumidores, relacionado con los demás individuos del sujeto social.

El "mundo de las mercancías" es un conjunto de objetos fetiches porque, además de actuar como *medium* efectuador del carácter social de los objetos prácticos (acción "ordinaria"), actúa también como *medium* generador de la socialidad de los productores/consumidores (acción "milagrosa").

En un proceso de reproducción social en el cual la sujetidad o actividad con la que el sujeto sintetiza su propia socialidad (las relaciones de convivencia técnica, de producción y consumo) se encuentra paralizada o fuera de funcionamiento; en el cual, por tanto, la figura o identidad fáctica de esa socialidad es contingente o carente de un principio innovador, es el conjunto de las cosas u objetos prácticos el que tiene que garantizar al menos la

repetición de la identidad social heredada imponiéndole al sujeto inactivo los efectos sintetizadores inertes provenientes de su propia "vida social". Y esta "vida social cósica" sólo puede consistir en la vigencia efectiva de la interdependencia abstracta o casual de las diferentes cosas en tanto que situadas en un plano común ("social"), el de su calidad de valores.

El dinero, dos veces fetiche

La efectividad de fetiche que tienen las mercancías en la vida del mundo social moderno se ejerce a través del conjunto de intercambios en los que ellas "cambian de manos", circulan o pasan, de ser propiedad de un individuo social privado, a ser propiedad de otro.

En el acto de intercambio, cada una de las dos mercancías que intervienen en él puede ser considerada *alternativamente* como *objeto* de dicho acto, como mercancía que es comprada/vendida, o como *medio* del mismo, como mercancía que sirve para comprar/vender. En tanto que *objeto* del intercambio, la mercancía es una sustancia valiosa que *intenta abandonar* la figura concreta que tiene actualmente porque es una figura inútil para su propietario; lo que prevalece en ella es su *ser un valor de uso determinado* que *estorba* a su ser valor en general. En tanto que medio del intercambio, la mercancía es una sustancia valiosa que *intenta adoptar* la figura concreta de la otra porque es útil para su propietario; lo que prevalece en ella es su *ser un valor* en general al servicio de su necesidad de ser un determinado valor de uso.

En el intercambio, "lugar" donde se constituye el carácter mercantil de los objetos, éste se hace presente de manera desdoblada; es lo mercantil en *función valente o activa* en la mercancía en tanto que objeto del intercambio, es decir, en proceso de hacer manifiesta su "alma" valiosa; y es lo mercantil en *función equi-valente o pasiva* en la mercancía en tanto que medio del intercambio, es decir, en proceso de adoptar un nuevo "cuerpo" natural o un nuevo valor de uso. La función valente o activa le corresponde a la mercancía-objeto porque es el valor de éste el que, *al expresarse* en la presencia cuantitativa del valor de uso que la mercancía-medio le entrega pasivamente para el efecto, *se convierte en valor de cambio efectivo.*

El acto de intercambio es el eslabón último de todas las relaciones sociales que establecen los individuos sociales como propietarios privados. En tanto que propietario de la mercancía que es *objeto* del intercambio, el individuo *solicita* entrar en una relación social; en tanto que propietario de la que es *medio* del intercambio, *acepta* entrar en ella. La coincidencia de solicitud y aceptación de socialidad, la plena reciprocidad en el acto de

intercambio, sólo podría darse en el caso de existir un perfecto equilibrio entre la oferta y la demanda de las dos mercancías que están en juego. Los dos propietarios privados serían entonces en igual medida solicitantes y aceptadores de una relación social.

Sin embargo, esta situación sólo se presenta de manera excepcional. La regla es que, siempre, una de las dos mercancías es más demandada que la otra. Por esta razón las dos funciones de la mercancía, la de objeto del intercambio (cuyo valor se expresa activamente) y la de medio del mismo (cuyo valor de uso se presta pasivamente a esa expresión del valor) se consolidan por separado: la primera recae en la mercancía de mayor *oferta* relativa y la segunda en la de mayor *demanda* relativa. El propietario de la mercancía menos demandada, marcada como *objeto* del intercambio, es así quien *debe solicitar* el establecimiento de la relación social; el otro, el propietario de la mercancía más demandada, marcada como *medio* del intercambio, *puede aceptar* o no dicha solicitud. La relación social que se genera en el acto de intercambio es siempre una relación carente de reciprocidad. Uno de los propietarios tiene *poder* sobre el otro; está en capacidad de negarle la socialidad que pide.

El ideal de todo propietario privado es tener su mercancía siempre en función del medio del intercambio, de equi-valente de las otras mercancías; poder elegir entre todas las que pretenden cambiarse por ella, ser buscado por los otros propietarios, estar en capacidad de decir "sí" o "no" a sus requerimientos de relación con él. Sin embargo, de todos los "cuerpos" de mercancía sólo hay uno que le permite a ésta encontrarse siempre en situación de ser la mercancía más demandada, el medio y no el objeto del intercambio. Es el "cuerpo" de la mercancía *dinero* (el metal precioso y sus sustitutos). Así, en realidad, el ideal de todo propietario privado es tener su mercancía convertida en mercancía dinero.

El dinero es la mercancía en permanente función de medio del intercambio debido a que las características naturales de su "cuerpo" —su escasez, por la que concentra mucho valor en poca masa y se vuelve fácilmente transportable; su homogeneidad y divisibilidad, etcétera— le confiere una *disponibilidad técnica al intercambio* que es excepcional en el mundo de las mercancías. La facilidad con que es intercambiable hace de su concreción una concreción *evanescente*: en cualquier lugar y en cualquier momento puede dejar la concreción que tiene y pasar a tener cualquier otra concreción. Junto al valor de uso intrínseco del metal precioso como objeto de trabajo aparece así en él, construido por la sociedad a partir de su concreción evanescente, un *segundo valor de uso,* el de servir de *representante a todos los demás "cuerpos" de mercancía.* Este valor de uso socialmente adjudicado convierte al "cuerpo" de la mercancía dinero

en la *corporeidad del valor en general*, es decir, en el *equivalente universal* o metro en referencia al cual se miden los valores de cambio (precios) de todas las mercancías.

La mercancía cumple su función de fetiche al existir alternativamente como mercancía *común* y como mercancía *dinero*. En la circulación de los elementos de la riqueza, la metamorfosis de las mercancías —posibilitada por el curso del dinero— no sólo permite al propietario privado consumir bienes que él no ha producido, sino que lo conecta socialmente con los productores de éstos. El propietario privado experimenta de manera más intensa la efectividad del fetiche mercancía cuando es propietario de dinero; éste no es únicamente la puerta de acceso a cualquiera de los bienes de la sociedad, sino también, y sobre todo, la garantía de su propio ser social como individuo universalmente relacionado con todos los demás propietarios privados.

El fetichismo del dinero no se reduce, sin embargo, al fetichismo general de su ser mercancía. Su calidad de contacto social universal le lleva también a asumir funciones de *fetiche arcaico*.

Los objetos sagrados son los testigos del momento fundante, "sobrenatural", en el que tuvo lugar el sacrificio de la *polimorfia natural* en beneficio de la *morfé social*. Uno de los aspectos de este tránsito es el sacrificio de la animalidad del *organismo* individual en beneficio de la constitución de la *persona* individual, sacrificio que se repite indefinidamente en el proceso de "educación" al que es sometido el individuo humano al comienzo de su vida.

Los objetos que acompañan esta relación originaria de intercambio entre animal y sociedad, relación en la que el animal se despoja de determinados aspectos de su vida instintiva a cambio del cultivo especial de otros por parte de la sociedad, son los objetos llamados a prestar su cuerpo "profano" para que sea vehículo de una de las versiones principales de la efectividad "sagrada". En la medida en que el dinero es "testigo" del sacrificio de la individualidad concreta pero limitada del propietario privado en beneficio de su individualidad abstracta pero universal, su cuerpo de metal precioso se presta para *traducir a términos modernos* el *fetichismo arcaico* de los objetos que acompañan el sacrificio de la animalidad individual en beneficio de la persona individual.

La semiosis fetichista

El discurso mítico es la manifestación que el uso o habla social hace de una normación o *configuración mítica* que es *inherente al código*

concreto del comportamiento práctico y a la *lengua* como código concreto del comportamiento lingüístico. Las significaciones míticas son las que se producen/consumen en la dimensión profano/sagrada de la existencia social, en el mundo restringido y extraordinario de los fetiches arcaicos. Son significaciones que acompañan, de manera subordinada pero determinante a todas las demás que se producen/consumen en la vida cotidiana —de trabajo y disfrute— del sujeto social. Son sobre-significaciones que, compuestas según esa sub-codificación del código general, modifican a las principales, confundiéndose con ellas. Éstas no podrían ser lo que son —significaciones concretas— sin una coloración mítica, inherente a ellas mismas.

El mundo de las mercancías o fetiches modernos también es generador de sub-significaciones míticas sin las cuales el comportamiento y el habla de los propietarios privados carecería de concreción y por tanto de eficacia.

La experiencia traumática, no sólo originaria sino siempre repetida, que debe ser "explicada" por el nivel mítico de la existencia social moderna, es la experiencia de la pérdida del ser comunitario y por tanto de la capacidad política real por parte del individuo social. Se trata, por ello, de un "texto vivido" que intenta, en mil versiones más o menos elementales o elaboradas, burdas o sutiles, demostrar el beneficio que implica para el individuo su ser social como propietario de mercancía u hombre de dinero, afirmar el carácter armónico de la combinación de su *universalidad* abstracta con su pertenencia concreta a una familia y, en definitiva, a una *nación*.

Sin el mito práctico y lingüístico del *individualismo* a un tiempo universal y nacional, mito que se confunde con determinados restos de mitos arcaicos, y que los refuncionaliza, la vida de las sociedades mercantiles sería imposible.

El fetiche propiamente capitalista

La figura mercantil capitalista del objeto práctico se distingue de su figura mercantil en general porque en ella el plano configurante, la forma de valor (compuesta por las determinaciones valor y valor de cambio) posee un grado de complejidad que no existe en el de la forma mercantil simple. Y porque, consecuentemente, también la relación contradictoria entre la forma social de valor y la forma social natural del objeto práctico (compuesta por las determinaciones producto y valor de uso) es, en ella, de un grado más elevado.

Podría decirse que en el "fetiche" mercantil capitalista el lado "sagrado" tiene un sentido o una orientación propia y, por tanto, no sólo desquicia sino incluso subordina al sentido originario del lado "profano" básico. En efecto, en la mercancía capitalista el valor (propiamente: el valor nuevo, añadido o recién producido) debe tener una composición compleja peculiar: la objetivación de trabajo suficiente para compensar el valor de la mercancía fuerza de trabajo gastada en su producción (suficiente para reproducir el capital variable) debe servir de mero soporte a la existencia de una objetivación excedente o adicional de trabajo como sustancia de un plusvalor.

Igualmente, el valor de cambio (precio) debe volver efectivo el valor recién creado, pero sólo en calidad de medio para que se vuelva efectivo para su propietario capitalista el plusvalor que hay en él. Es decir, el valor y el valor de cambio, los dos aspectos de la forma de valor del objeto mercantil, no son, como en la mercancía simple, determinaciones derivadas y estáticas, o sea dependientes de las determinaciones concretas (de producto específico y de útil específico) del mismo, sino determinaciones que llevan intrínsecamente, en su propia inercia, un sentido, una necesidad o una dinámica autónoma. Son determinaciones de una forma de existencia del objeto mercantil que es parasitaria pero al mismo tiempo dominante sobre su forma de existencia básica.

Esta mercancía de forma específicamente capitalista es un objeto fetiche también peculiar porque la función que cumple dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social es diferente: posee un grado esencialmente más profundo de efectividad.

El objeto práctico mercantil capitalista es aquí el elemento mediador entre las dos fases (productiva y consuntiva) del proceso de reproducción de un sujeto social muy especial. Un sujeto social, en primer lugar, atomizado o privatizado, es decir, afectado por una parálisis de su autarquía, de su función política básica o función sintetizadora de su socialidad; y, en segundo lugar, y sobre todo, un sujeto social estructurado de hecho en torno al "capitalismo" o "relación-capital" como relación social determinante, es decir en torno a un principio de diferenciación que constituye constantemente a la serie de átomos de sujeto (sujetos privados productivos/consuntivos) en un conjunto de sujetos estructurado polarmente: sujetos capitalistas, es decir dotados de medios de producción y explotadores de la fuerza de trabajo ajena, por una parte, y sujetos trabajadores, es decir, carentes de medios de producción y explotados en el trabajo, por otra.

El proceso de reproducción en el que interviene la mercancía capitalista es entonces un proceso que al mismo tiempo que se ejerce por (producción) y actúa sobre (consumo) la corporeidad concreta del sujeto social,

también se ejerce en virtud (producción) y en beneficio (consumo) de una forma histórica del sujeto como sujeto que, para sobrevivir, destruye sistemáticamente una parte de sí mismo.

Inserto en este modo histórico peculiar del proceso de reproducción social, es decir, como riqueza producida por el "capitalismo" y consumida para el "capitalismo", el conjunto de objetos prácticos mercantiles debe actuar como *medium* generador no de una socialidad pasiva o carente de un sujeto funcionante, sino de una socialidad dotada de dinámica, es decir de un pseudo-sujeto o centro pseudo político: dotada de una dirección y una necesidad innovadoras, provenientes precisamente del funcionamiento automático de la relación social "capitalismo".

Riqueza concreta o cúmulo de objetos prácticos, por un lado, y riqueza abstracta y dotada de una sujetidad cósica o enajenada, por otro: el mundo de las mercancías capitalistas es el mundo de los fetiches activos. "Fetiches" que no obedecen a los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que hacen que ciertas capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión del plusvalor en capital.

[1976]

El sujeto no es más que la existencia de sus predicados. Hegel mira los predicados, los objetos, como autónomos, pero los autonomiza separados de su autonomía, de su sujeto. (De lo que se trata, en cambio, es de partir del sujeto real y de observar su objetivación.) El sujeto real [la nación] aparece después, pero como resultado. Una sustancia mística, el Estado, se convierte así en sujeto efectivo y el sujeto real se presenta como algo diferente [la Nación del Estado], como un momento de esa sustancia mística.

K. Marx (1843)

Hay dos lugares comunes que aparecen siempre que se habla de la obra teórica de Marx. El texto principal de esa obra, se dice, es *El capital* y se añade, se trata de un texto inconcluso. Aceptados como verdaderos y tomados al pie de la letra, estos dos lugares comunes ponen al lector de Marx en una situación bastante más que incómoda. La aprehensión

cabal del mensaje marxiano, que, se supone, es lo que pretende el lector de cualquiera de sus textos, resulta ser una meta casi imposible de alcanzar. En primer lugar, porque debe tener presente que muchas de las ideas que encuentra en los textos marxianos que no son *El capital* (por ejemplo, ideas del orden de "modo de producción", "fuerzas productivas", "relaciones de producción", etcétera) son ideas que no expresan el sentido más acabado del mensaje de Marx[56]; que pueden estar contradichas o pueden tener una versión más acabada en esa obra principal En segundo lugar, porque cuando consulta *El capital* o cuando lo estudia detenidamente, no debe olvidar que muchas de las ideas —algunas de ellas decisivas— transmitidas por él no tienen una formulación completa o están sólo en esbozo o se encuentran apenas insinuadas[57].

Si en la obra de Marx hay un texto principal porque en él está la clave de los demás y si éste es inconcluso porque quedó aún en proceso de alcanzar su versión definitiva, la única lectura adecuada que se puede hacer de ella es la que, al asumir esta problematicidad, se convierte necesariamente en un co-escribirla. Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra. Tarea imposible en la medida en que se trata de una obra personal, expresiva de un individuo desaparecido hace ya un siglo y de

56 No es posible, por ejemplo, leer los juicios de Marx sobre la realidad latinoamericana de los años cincuenta del siglo pasado como si en ellos se agotaran definitivamente todos los recursos de pensamiento que hay en su obra. Sabemos que la idea de la expansión capitalista "como una mancha de aceite", "por contagio" de un solo tipo (y no dos complementarios) de enfermedad, así como la idea acríticamente progresista del desarrollo de las fuerzas productivas y del papel que en él juega el capitalismo europeo —dos ideas que están en la base de esos juicios— van a ser problematizadas posteriormente, a partir de 1857. Así, aunque no existan en la obra de Marx otros juicios sobre América Latina que vengan a remplazar a los primeros, sí hay en ella la posibilidad de relativizarlos e incluso, en algunos casos, de invalidarlos. Véase sobre este punto José Aricó, *Marx y América Latina*, Lima, 1980.

57 No sólo gran parte del texto de *El capital* (la de los libros II y III requiere ser puesta por el lector en el nivel de perfección de la parte concluida; en rigor, ni siquiera el mensaje expuesto en el primer libro (el único publicado por su autor) puede ser tratado como definitivo e inalterable: lo inacabado de una parte lo es también del todo y así, indirectamente, también de la parte "acabada". También el primer libro es susceptible de ser rehecho en el sentido de la necesidad que rige la construcción y elaboración básica de la obra. Por ejemplo, la sección VI, *El salario*, sólo adquiere su sentido pleno cuando se la traslada al libro III y se la conecta en un solo momento de argumentación con la primera sección de éste, sobre la ganancia; conexión que, al mismo tiempo, revela y completa el sentido desmixtificador de todo este último libro.

una situación concreta tan irrepetible como él. Tarea posible, no obstante, si se tiene en cuenta que los teoremas fundamentales que hay en ella forman parte de un discurso anónimo, el discurso del comunismo, que se hace todavía, que requiere nuevos autores y que mantiene en nuestros días toda la vitalidad de sus inicios[58].

Son numerosos los textos de la obra de Marx, completos o fragmentarios, en los que es posible leer sus opiniones sobre la cuestión nacional y sobre el modo de abordarla. Sin embargo, éstos son "escritos inconexos, de circunstancia, a menudo epistolares"; contienen "un método de análisis, un conjunto de observaciones, una perspectiva claramente definida, pero también indicaciones desorientadoras, perturbadoras, contradictorias"[59]. Pertenecen a aquellos textos marxianos cuyo mensaje, para adquirir su sentido marxista cabal, requiere ineludiblemente de una confrontación —que lo depure, corrija y complete— con el que se encuentra en el texto principal de *El capital*[60]. Y a esta dificultad hay que añadir otra: la que proviene del hecho de que la tematización de la cuestión nacional es prácticamente nula en *El capital*. El lector que se interese en sacar de él las claves necesarias para perfeccionar el mensaje de esos textos y para continuarlo por su cuenta debe comenzar por un reconocimiento y una exploración, dentro de la crítica de la economía política, del "lugar teórico" a partir del cual podría desplegarse el tra-

58 Ya estas dos características, propiamente exteriores al discurso teórico de Marx pero ineludibles en la descripción de su obra, permiten afirmar que no es ésta, sino que son precisamente los usos teóricos —favorables u hostiles a Marx— que parten de la incuestionabilidad del texto marxiano los que introducen en él, falseándolo, el conocido "dogmatismo marxista".

59 Georges Haupt, "Les marxistes face à la question nationale: (histoire du problème)", en Haupt, Lowy, Weil, *Les marxistes et la question nationale*, París, 1974. Hay que tener en cuenta, como lo recuerda Haupt, que, en la "división del trabajo" que se instituyó lentamente entre Marx y Engels, el tratamiento de la cuestión nacional correspondía principalmente a este último.

60 Al hablar de Marx como el autor de la crítica de la economía política hacemos referencia a un sujeto que necesariamente rebasa la persona cotidiana, empiristamente biografiable de Marx: nos referimos al sujeto teórico en su momento de más extraordinaria creatividad, sujeto que solía "visitar" con frecuencia a la persona Marx pero que no es idéntico a ella, que la trasciende como todo hombre lo hace consigo mismo cuando ejecuta los pocos actos que alcanzan a ponerlo en juego en su núcleo existencial e histórico más constitutivo. Lo que la persona empírica de Marx dijo sobre el problema nacional no tiene necesariamente que coincidir con la problematización que de ella puede derivarse a partir de la crítica de la economía política; si bien esas afirmaciones siguen la misma línea discursiva de esta crítica, dejan sin embargo inexplorados muchos aspectos que se descubren en ella.

tamiento de la cuestión nacional. En primer lugar, debe ubicarse el momento discursivo esencialmente afín con la preocupación espontánea en torno a lo nacional; en segundo lugar, debe desligar los conceptos que en él aparecen de su desarrollo particular en la crítica de la economía política y prepararlos en el sentido de la crítica del comportamiento político —y su dimensión nacional— en el capitalismo. El presente artículo lleva la intención de contribuir, con la problematización de un solo concepto —el concepto de Nación—, al cumplimiento de esta tarea preliminar.

El núcleo político de la cuestión nacional

En lo abstracto, como modo de reproducción de la sociedad en general, el capitalismo adjudica a los miembros de ésta una identidad de clase que se define con diferentes grados de pureza en referencia a las dos situaciones sociales básicas, polarmente contrapuestas en su complementariedad: la de los trabajadores y la de los capitalistas. Pero en lo concreto, como modo de reproducción que se asienta de distintas maneras sobre la realidad histórica y geográficamente diferenciada de la sociedad mundial, el capitalismo adjudica a los individuos sociales un segundo nivel de identidad social: el que los determina, al margen de la definición clasista, como miembros de alguna de las unidades particulares, los Estados nacionales, en que debe manifestarse su vigencia.

En la realidad social concreta organizada por el capitalismo, múltiples conglomerados estatales que reúnen indistintamente a capitalistas y trabajadores se oponen entre sí como totalidades económicas nacionales de intereses diferentes y concurrentes. Así, dentro de cada uno de ellos, trabajadores y capitalistas no sólo se distinguen y enfrentan entre sí: también se confunden y se entienden unos con otros. La "complicidad"[61] que mantienen los trabajadores con su "esclavitud moderna" al aceptar

61 "Aunque sólo se paga una parte de la jornada de trabajo del obrero —mientras que la otra no se paga, y la no pagada o trabajo excedente constituye exactamente el fondo a partir del cual se forma el plusvalor o la ganancia— parece como si el trabajo agregado fuera trabajo pagado... La naturaleza de toda esta transacción está completamente enmascarada por la intervención de un contrato y por la paga que se recibe al final de la semana... Esta falsa apariencia distingue el trabajo asalariado de otras formas históricas de trabajo. Sobre la base del sistema de salarios, hasta el trabajo no pagado parece ser trabajo pagado. Con el esclavo, por el contrario, hasta la parte de su trabajo que sí se paga aparece como no pagada... El trabajo gratuito aparece como voluntariamente dado en el primer caso y como obligatorio en el otro. En esto estriba la diferencia", K. Marx, *Value, Price and Profit*, Londres, 1899, pp. 62-64.

como posible y válido el intercambio que ellos, en tanto que propietarios privados, hacen de su mercancía fuerza de trabajo con la mercancía medios de subsistencia de los propietarios privados capitalistas, se halla así reafirmada por una "solidaridad" supraclasista: la que mantienen con los intereses comunes del conjunto nacional-estatal de propietarios privados en el que están incluidos. Por ello, cuando su lucha "económica" contra la clase capitalista se convierte en una lucha "política" —que cuestiona no sólo el grado sino los propios términos de su "esclavitud", su condición de asalariados—, adquiere una densidad concreta que la vuelve mucho más compleja. Al plantear la estrategia que la guía, debe incluir la consideración de que sus intereses clasistas pueden converger o divergir relativamente de esos intereses nacionalistas, pero los tienen siempre, de todas maneras, como mediación necesaria, como marco delimitante de sus posibilidades de realización.

En esencia, la necesidad de defender el Estado nacional común de todos los propietarios privados sería siempre un obstáculo en la lucha de los propietarios privados trabajadores contra la explotación de que son objeto por parte de los capitalistas. Pero la desigualdad y la lucha competitiva entre las distintas unidades particulares "nacionales" de capitalismo —que resultan del modo en que la sociedad mundial es constituida por la reproducción de su riqueza como capital— da lugar a la consolidación de situaciones en las que el mejoramiento o el simple mantenimiento de un nivel de vida para el trabajador, e incluso la misma existencia de éste como clase organizada, dependen de una colaboración interclasista con los capitalistas en el cumplimiento de una tarea común: el fortalecimiento del Estado nacional. La constelación de situaciones capitalistas nacionales es sumamente variada. Junto a Naciones capitalistas "dotadas" de Estados más o menos independientes, según la ubicación que pueden conquistar en la jerarquía mundial, existen Naciones que se subordinan a otras en la construcción de un estado "plurinacional" para competir así, en términos imperialistas, con otros conglomerados similares; existen incluso Naciones capitalistas francamente sometidas, dentro o fuera de los Estados imperialistas, que se hallan impedidas de consolidarse efectivamente como Estados autónomos. Dado este abigarrado conjunto de realidades nacionales capitalistas, la lucha revolucionaria de las distintas "secciones del proletariado internacional" contra sus respectivos capitalistas nacionales se plantea también de maneras muy variadas.

Aparece entonces, para los revolucionarios marxistas, lo que podría llamarse el núcleo político de la "cuestión nacional". Al defender el Estado nacional, *¿de qué manera, si la hay, pueden los proletarios rebasar a sus aliados capitalistas y aprovechar las limitaciones históricas*

de éstos para convertir la movilización nacionalista en realizaciones de tendencia comunista?

Como es evidente, la respuesta a esta cuestión política implica (como causa o como efecto) una respuesta a esta otra, más teórica: ¿en qué consiste la dimensión nacional de la existencia social en el capitalismo? ¿Cuál es la relación entre la dimensión clasista —investigada en la crítica de la economía política— y esa dimensión nacional de la vida social?

El capital y el problema nacional

La versión marxista del discurso comunista se lleva a cabo bajo la idea de que éste es un discurso determinado tanto por la época en que se formula —la de la crisis de la historia que culmina en el capitalismo y de la apertura de una nueva historia posible— cuanto por el movimiento que, dentro de ella, y contra ella, impulsa su transformación —el movimiento revolucionario de las clases trabajadoras—. Es, por ello, una formulación del discurso revolucionario como discurso crítico, como discurso para el cual hablar de las posibilidades de una nueva forma de vida social es idéntico a hablar de las imposibilidades de la vida social en su forma dada, la forma capitalista. Dicho en otros términos, es un discurso que ve concretamente su posibilidad de ser verdadero en su capacidad de desestructurar el discurso establecido, el discurso burgués-capitalista, del que debe partir ineludiblemente[62].

El objeto último de interés del discurso comunista es sin duda la vida política —que incluiría una dimensión nacional— del sujeto social en su mundo objetivo: la historia de las formas de la vida social. El motivo de su existencia como discurso es la necesidad de hablar sobre esa capacidad exclusiva de la sociedad humana que es la de determinar la forma de su existencia. Lo que a él le atañe directamente es la posibilidad de que esta capacidad política sea ejercida libremente, es decir, la posibilidad de que la vida social, mediante una organización comunista, que sería la única adecuada a la peculiaridad de su modo de existencia, se autodetermine realmente.

Pero su hablar sobre esta realidad política está lejos de ser inmediatamente posible; se enfrenta necesariamente a un obstáculo fundamental: la "barrera ideológica" que le impone la forma capitalista del discurso

62 El discurso comunista no puede pretender la creación, en inocencia, de un saber absolutamente nuevo sobre lo real. Al discurso del pasado, que él niega, no sólo lo tiene al frente, sino también y principalmente dentro de sí mismo. Para hablar de la revolución debe revolucionar el discurso capitalista, desestructurarlo críticamente.

social espontáneo en la historia moderna. Este obstáculo consiste en lo siguiente: en el discurso de la época capitalista —pese a la aparente riqueza de "teorías políticas" que él ha generado— no hay lugar para el tratamiento de la politicidad constitutiva de las fuerzas productivas; se diría incluso que su existencia como discurso parte de la clausura de esta politicidad como tema posible.

La presencia del sujeto social en la vida práctica capitalista se encuentra supeditada y sustituida simbólicamente por la presencia de la riqueza objetiva constituida como mercancía-capital; consecuentemente, su tematización en el discurso burgués —tanto espontáneo como teórico— resulta necesariamente indirecta, está mediatizada por la preocupación discursiva que versa en lo profundo, por debajo de su "humanismo teórico", sobre la riqueza mercantil como sustituto del sujeto, riqueza en la que éste pervive sólo deformadamente, en calidad de trabajo abstracto o esencia del valor mercantil. En el mundo capitalista, el secreto del discurso político está en el discurso económico[63].

El discurso comunista no puede esquivar este obstáculo y levantarse a un lado del discurso burgués-capitalista. Si quiere desarrollarse, tiene que destruir el obstáculo atravesando por él. Y ésta es precisamente la función de *El capital*: abrir el terreno para que sea posible el discurso comunista como crítica de la vida política y cultural en la sociedad capitalista; de la política estatalista, de la cultura logocrática. De ahí que la crítica realizada por Marx en esta obra sea en verdad doble: es crítica de la economía política, crítica tanto del modo capitalista de la reproducción de la riqueza social como del modo capitalista del discurso que versa sobre esa reproducción, pero es también, simultáneamente, crítica del economicismo burgués y de la política economicista que resulta de él; es crítica de la presencia reprimida, práctica y teórica, que la politicidad propia del proceso de reproducción social tiene bajo la forma sustitutiva de "politicidad" de la mercancía-capital.

La problematización de la dimensión nacional de la existencia social presupone la apertura del discurso marxista hacia la crítica de la vida polí-

63 Hay una tendencia empírica en el mundo intelectual de izquierda desde los años treinta del siglo XX: fascinado por la novedad de la problemática social contemporánea, se ciega ante la historicidad del discurso teórico y cree en la posibilidad de un comienzo "desde cero" —o desde un antecedente arbitrariamente escogido en la historia del pensamiento— para el discurso crítico. Éste, sin embargo, tuvo un comienzo necesario que lo marca ineludiblemente: un comienzo marxista. Por ello, el discurso crítico contemporáneo es siempre, de una u otra manera, marxista, y mayores son sus posibilidades de acentuar su criticidad mientras más abiertamente parte de asumirse como tal.

tica y cultural en el capitalismo, y precisamente la elaboración de esta apertura es la que más resiente el hecho de encontrarse en un texto inacabado. Es así que, consultado sobre el problema nacional, el texto de *El capital* no ofrece al lector ningún pasaje que lo tematice de manera abierta y directa. Lo que sí le ofrece, sin embargo, y de manera inequívoca —sobre todo en la teoría de la enajenación de la politicidad del sujeto social y en su derivada, la teoría del fetichismo de la mercancía-capital—, es el planteamiento de la necesidad sistemática de una teoría crítica global del conjunto del comportamiento político en el capitalismo —inclusive del comportamiento nacional—. Permite así, al lector que pretende continuarlo, intentar un esbozo de problematización marxista de la cuestión nacional a partir de los teoremas que en él aparecen cuando trata su tema específico y en la dirección que marcan las líneas de fuga que en él quedan propuestas[64].

En las páginas que siguen se recogen brevemente indicaciones del texto de *El capital* que pueden ser útiles en el planteamiento marxista de la cuestión nacional: la primera, acerca del modo de existencia del sujeto social que está por debajo de lo que la política estatalista reconoce como comportamiento nacional; la segunda, acerca del destino de la politicidad de las fuerzas productivas en el capitalismo; la tercera, acerca de la fetichización de esa "sustancia de la nación" como Nación del Estado.

La sustancia de la nación

La fuerza de trabajo existe siempre en la corporeidad del obrero y la constitución de éste trasciende necesariamente su base puramente animal; es la constitución de un ente histórico-cultural. Las necesidades del obrero —como sistema de apetencias concreto o incluso como suma medible de requerimientos consuntivos de mayor o menor intensidad— no pueden ser establecidas en abstracto; deben reconocerse en cada situación concreta: allí donde las determinaciones de lo necesario para que el obrero se mantenga en vida son modificadas esencialmente

64 Lo usual en la historia del marxismo —con la excepción largo tiempo olvidada de B. Borojov— ha sido el plantear la cuestión nacional exclusivamente a partir de los juicios expresos que se encuentran sobre ella en el resto de la obra de Marx. K. Kautsky, R. Luxemburgo, O. Bauer, Lenin y Stalin, en la discusión de comienzos de siglo, son los autores de una problematización marxista de la cuestión nacional que, pese a sus graves deficiencias teóricas, ha seguido vigente hasta nuestros días. M. Rodinson, N. Poulantzas, E. Terray, S. Amin, T. Nairn y P. Anderson, entre otros, intentan actualmente diversas reconstrucciones de esa problemática. En algunas de ellas las indicaciones que *El capital* ofrece sobre la cuestión nacional comienzan a ser tomadas en cuenta.

por la determinación de lo necesario para que el obrero reproduzca una forma específica de sí mismo como ser vivo social, propia de un lugar geográfico-étnico y de un momento histórico peculiares. Pero no sólo el obrero posee esa dimensión "histórico-cultural"; ésta es un carácter esencial de todo el proceso vital-social en que él se halla involucrado; del proceso de producción y del proceso de consumo de los objetos mismos que, producidos, circulan para ser consumidos.

Para Marx, la descripción, bajo el concepto de (re-)producción en general, de la estructura permanente o transhistórica del comportamiento social desemboca en la necesidad de reconocer la pluralidad de versiones histórico-culturales concretas en que esa estructura se hace presente originariamente. El proceso global de reproducción y todos los elementos que intervienen en él poseen una "forma social natural" peculiar que obliga a considerarlos siempre de manera particularizada, en versiones diferentes, opuestas las unas a las otras. Cada una de las múltiples comunidades concretas, "figuras de la reproducción social", levantadas siempre a partir de condiciones naturales peculiares —subjetivamente como raza, objetivamente como territorio—[65], presenta una modalidad específica de esa estructura y posee, así, tanto un sistema "natural" o arcaico peculiar de organización de las capacidades de trabajo (tecnología) y las necesidades de disfrute cuanto un sistema "natural" o arcaico igualmente peculiar de organización del proceso comunicativo (una lengua y una cultura naturales). La historia humana es la historia de esas "figuras de la reproducción social" y de su conflictiva interacción, destructiva o combinatoria.

Esta indicación de Marx, esencial y recurrente en toda la crítica de la economía política, es la que con más facilidad envía al campo en que lo nacional puede ser comprendido por el discurso crítico, preocupado ya directamente por el sujeto social, por su vida política, más allá de su sustituto, la riqueza objetiva mercantil-capitalista. Al leer en Marx sobre la dimensión "histórico-cultural" del portador de la fuerza de trabajo se puede comenzar a hablar, en asociación abierta pero no arbitraria, de algo que sería la "sustancia" de la dimensión "nacional" del sujeto social[66].

65 El reconocimiento de la particularización social-natural del proceso de reproducción social, cuya necesidad queda indicada en el capítulo XIV, "Plusvalía absoluta y plusvalía relativa", del primer libro de *El capital*, fue llevado a cabo y sistematizado originalmente por K. A. Wittfogel a finales de los años treinta, en sus artículos "Geopolitik, geographischer Materialismus und Marxismus" (1929), publicado en *Bajo la bandera del marxismo*, y "Die Naturlichen Ursachen der Wirtschafgeschichte" (1930), publicado en *Archiu fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1932).

66 Es obvio que al llamar "sustancia de la nación" a la dimensión histórico-cultural del proceso de reproducción social y de sus fuerzas productivo-consuntivas se

La enajenación de lo nacional

Hay una segunda indicación en el mensaje de *El capital* que atañe directamente a la forma natural del proceso de reproducción, es decir, a lo que, dentro de ella, es posible llamar la sustancia de lo nacional. Se encuentra en la definición del modo de producción capitalista como modo histórico caracterizado por una contradicción histórica específica; la que aparece cuando la realización del proceso de trabajo/disfrute queda subsumida o subordinada realmente a la reproducción de la relación social de explotación y acumulación de plusvalor como dispositivo posibilitante del funcionamiento efectivo de ese proceso. Marx escribe:

Sobre la base de la subsunción formal —que subordina directamente bajo el capital al proceso de trabajo, sea cual sea el modo en que se realice tecnológicamente— se levanta un modo de producción, específico en lo tecnológico y en todo lo demás, que transforma la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo de producción capitalista[67].

Para Marx, la transformación de la "naturaleza real del proceso de trabajo", llevada a cabo por el capitalismo en su intermitente revolución industrial, difiere radicalmente de las otras modificaciones que ha experimentado históricamente el proceso de trabajo. Todas éstas eran variaciones que tenían lugar dentro de una misma "naturaleza real" del proceso; eran cambios que seguían un mismo principio de desarrollo tecnológico, un principio inherente a la forma natural del proceso social de reproducción. La transformación capitalista, en cambio, afecta a la "naturaleza real" en cuanto tal del proceso de trabajo, a su principio de desarrollo tecnológico; lo convierte de inherente o propio en exterior o ajeno.

En cuanto se ha desarrollado el modo específicamente capitalista de producción y con él la subsunción real del trabajo al capital, "la producción por la producción", la producción como autofinalidad —esta tendencia inherente a la producción capitalista en la medida en que en ella el objetivo inmediato de la producción consiste en el logro de la más alta tasa y de

---

retroproyecta reductivamente sobre esa dimensión el resultado de una de sus posibles adopciones de forma, justamente la que la pone de manifiesto reprimida y deformadamente como Nación del Estado moderno. Hay que hacerlo, no obstante, porque ésta es su formación dominante en la historia efectiva de la época moderna y porque sólo en oposición a ella pueden afirmarse las posibilidades revolucionarias de que se forme de un modo diferente.

67 K. Marx, *Manuscrito de 1864-1865* para la crítica de la economía política (inédito), cap. VI, "Los resultados del proceso de producción inmediato", en Arkhiv Marksa i Engelsa, Moscú, 1933, p. 478.

la mayor masa de plusvalor— se vuelve real de modo adecuado y se convierte ella misma, incluso tecnológicamente, en condición necesaria [de la producción][68].

Dada esta reestructuración capitalista del proceso de trabajo, las modificaciones que lo afectan dejan de provenir de acciones o reacciones de sí mismo, como totalidad subjetiva-objetiva de las fuerzas productivas, frente a las nuevas situaciones históricas en las que deben funcionar, y pasan a ser simples efectos pasivos de la influencia ajena que ejercen sobre ellas las relaciones de producción capitalistas con su principio orientador, el productivismo abstracto del capital o la tendencia desaforada a la explotación de más y más plusvalor.

Visto en su conjunto, el proceso efectivo de reproducción social se constituye de esta manera en un proceso doble y contradictorio: por un lado, es un proceso real de reproducción; por otro, un proceso formal de acumulación de capital[69]. Es dos procesos en uno, en el cual se combinan conflictivamente dos tendencias de realización contrapuestas: la del primero, dominante, dirigida al perfeccionamiento de la vida social; la del segundo, subordinada, dirigida a la maximización de la explotación de plustrabajo.

El proceso de reproducción en su forma natural —con su necesaria dimensión "histórico-cultural" o "nacional"— queda así afectado en su esencia por este hecho específicamente capitalista: primero, por la enajenación del motor de sus modificaciones históricas, y segundo, por la aparición en él de un conflicto entre su principio inherente de perfeccionamiento y el principio adjudicado de progreso que, en contradicción con éste, lo rige en virtud de la forma valorizadora impuesta sobre él por el capital.

Si "el proceso de trabajo pasa a ser un simple medio del verdadero fin que es la valorización del valor" y, más ampliamente, si la reproducción del sujeto social natural pasa a ser un simple soporte de la acumulación y la reproducción ampliada del capital, también la forma "histórico-cultural" de esta reproducción social pasa a ser una forma cuyo perfil concreto se dibuja en obediencia a un proyecto ajeno: el proyecto de expansión de un agregado histórico geográfico particular de capitales. La sustancia de la nación, como peculiaridad de la historia de un comportamiento productivo y consuntivo particular, se convierte en una sustancia nacional configurada, a pesar suyo, como Nación establecida por el capital. Por otra parte, si el proceso efectivo de la reproducción social capitalista se

68 *Ibid.*, pág. 479.

69 Marx habla de subsunción formal del proceso de trabajo al proceso de valorización cuando éste, que no es sino una forma de funcionamiento del primero, lo afecta sólo exterior o inorgánicamente. Sólo cuando lo modifica interiormente, en su realidad técnica, Marx habla de subsunción real.

lleva a cabo en medio de la lucha constante que enfrenta al capital —que se acumula mediante la represión y la mutilación del sujeto social (de las clases trabajadoras)— con las fuerzas de resistencia de este sujeto social —que se defienden, se rebelan y atentan contra la existencia misma del capital—, también la vida efectiva de la dimensión "histórico-cultural" o "nacional" tiene lugar en medio de una lucha constante, la que se entabla entre su capacidad de conservar y generar comportamientos sociales incompatibles con la valorización e impugnadores de ella, por un lado, y la acción modeladora-represora de la cotidianidad productiva y consuntiva, que proviene del desarrollo del capital "nacional", por otro.

La nación dentro del fetichismo capitalista

Enajenación y fetichismo

El mensaje de *El capital* ofrece una tercera orientación que indica al discurso marxista el lugar en que la problemática de la dimensión nacional de la existencia social puede ser planteada de manera crítica: se encuentra en la teoría de la enajenación y el fetichismo mercantil. Para Marx, la enajenación es un fenómeno específico de la sociedad capitalista. Consiste, por un lado, en la paralización o suspensión de la capacidad del sujeto social y su proceso reproductivo de autodeterminarse, de orientar la forma de su propia socialidad, y, por otro lado, complementariamente, en la aparición, dentro del movimiento de circulación mercantil de los bienes producidos, de una capacidad sustitutiva de modelación de esa socialidad. El modo en que viven los hombres en la sociedad capitalista no lo definen ellos, sino el "mundo de las mercancías capitalistas"; su politicidad está siendo reprimida, intervenida y, en este sentido, remplazada por otra ajena, la "politicidad" de un "sujeto cósico", el valor que se valoriza.

A estas cosas mercantiles las denomina Marx "fetiches" modernos. Como los fetiches arcaicos de la técnica mágica —objetos a un tiempo comunes y milagrosos, profanos y sagrados—, las mercancías capitalistas tienen también un doble estrato de vigencia en el proceso de reproducción social. Están ahí, en su forma natural, como productos con valor de uso, como objetivaciones de una capacidad técnica específica de transformación de la naturaleza —capacidad singular diferencial dentro del sistema global de capacidades de trabajo social— y como satisfactores de una necesidad igualmente específica de consumo improductivo o productivo. Pero están ahí también en una forma puramente institucional, como valores

que se muestran en valores de cambio; como objetivaciones de una cantidad de energía social indiferenciada de trabajo, cantidad que se determina al revelarse o actualizarse como capacidad efectiva de intercambio.

Estas dos formas de objetividad, presencia o vigencia de la mercancía la constituyen en fetiche debido a la peculiar relación que ellas guardan entre sí.

La forma natural de vigencia de la mercancía es la que —"común", "profanamente"— debería hacer de la mercancía un objeto social, un vínculo socializador entre los individuos como productores y como consumidores; es en virtud de ella que el productor de una cosa tendría que socializarse cuando, en la circulación global de la riqueza social, los demás la consumen como bien, y cuando él hace lo mismo con las cosas producidas por ellos. Pero en el caso de la mercancía, esta forma natural de vigencia se encuentra imposibilitada; está rota: su unidad está escindida en sus dos aspectos, el de producto y el de bien. Las cosas mercantiles se producen y se consumen privadamente, en situación de atomización o descomposición de la totalidad orgánica del sujeto social y su proceso de reproducción. Pese a ser "naturalmente" sociales, la producción y el consumo de cada una de ellas tiene lugar como un hecho aparte, independiente del de la producción y el consumo de las demás. Necesitadas de la circulación, del "cambio de manos" —en el que, al dejar de ser productos y llegar a ser bienes, se efectúa su constitución y su función socializadoras— están, sin embargo, impedidas de circular "naturalmente": no existe un acuerdo político que las interconecte en interioridad mediante un proyecto de distribución de la riqueza de toda la sociedad entre sus miembros. Es por ello que la cosa producida por uno de los propietarios privados no puede completar su vigencia social-natural —unidad de producto y de valor de uso— mediante su conversión en cosa consumida por los otros.

Pero la mediación socializadora que en su forma natural, la mercancía no puede cumplir de manera "común" o "profana", la cumple en cambio —y con exageración, en su modalidad capitalista— de modo "milagroso" o "sagrado", en su forma puramente institucional. La cosa producida llega a ser consumida gracias a que, a cambio de ella, su consumidor le entrega a su productor otra cosa equivalente. El intercambio de las mercancías, la presencia de éstas como valores que se manifiestan en valores de cambio, permite que los elementos de la riqueza circulen o "cambien de manos" entre los miembros del sujeto social; permite que la forma natural de las cosas supere la escisión, que el producto se convierta en bien, en cosa con valor de uso. El movimiento del "mundo de las mercancías", la circulación mercantil, la "vida social de las cosas" es la que posibilita, así, una peculiar re-socialización de los propietarios privadas o indivi-

duos sociales en situación de a-socialidad. La vida de los fetiches "decide" sobre la vida de los hombres.

El Estado como re-socialización mercantil

La politicidad libre del sujeto social se enajena como "politicidad" automática o inerte del mundo de los fetiches modernos; es el efecto re-socializador que la circulación mercantil ejerce sobre el sujeto social descompuesto y sus miembros privados, individuales o colectivos. Efecto político de re-composición que es peculiar por cuanto ella misma, la circulación mercantil en su modalidad más desarrollada o capitalista, no funciona como un dispositivo neutro o imparcial, sino siempre de acuerdo a un sentido dominante. Toda ella se mueve siguiendo una dirección que tiende a la valorización del valor de aquellas mercancías que, dentro de ella, son las más "vitales" o "competitivas": las mercancías capitalistas.

La re-socialización y re-politización enajenada o capitalista de la reproducción social privatizada —intervenida o impedida en su capacidad política de determinación libre de la forma de su socialidad— gira en torno a las posibilidades de existencia y expansión que, dentro del mundo circulante de las mercancías como "mercado mundial", tienen determinados "agregados" particulares —constituidos histórica y geográficamente— de mercancías organizados en torno a núcleos dinámicos de mercancía-capital[70]. Estos núcleos de mercancía-capital son los verdaderos fetiches modernos. La descripción de su modo de existencia es la que contiene la indicación de la crítica de la economía política acerca del planteamiento crítico del problema de la dimensión nacional en la vida social.

El fetiche moderno, la mercancía capital, es un ente concreto; no se reduce a lo que en él hay de "sujeto automático" abstracto: no es puramente valor que se valoriza[71]. Lo es, pero sólo en la medida en que se halla incor-

70 En los años setenta del siglo XX, la necesidad de la efectuación "nacional" de la acumulación capitalista ha sido puesta de relieve sistemáticamente sobre todo por N. Poulantzas: "L'internationalisation des rapports de production capitalistes et l'état national", en *Les Temps Modernes*, abril de 1972; Ch. Neususs, *Imperialismus und Weltmarkbeweguag des Kapitals*, Erlangen, 1972; y C. von Braunmühl, "Die nationalstaatiche Organisiertheit der burgerlichen Gesellschaft", en *Gesellschaft 8/9*, Frankfort, 1976.

71 Dinero-capital es el dinero que incrementa su magnitud y genera así un beneficio a su propietario, al convertirse en un cierto tipo de mercancía y reconvertirse en dinero. La mercancía-capital es aquel tipo de mercancía que posibilita la existencia del dinero-capital. Su composición peculiar es procesual. Es, en un primer momento, mercancía fuerza de trabajo y mercancía medios de produc-

porado o encarnado en un soporte o material en un objeto práctico: en un conjunto de cosas —recursos naturales y creados (medios de producción) y recursos humanos (fuerza de trabajo)— como totalidad de riqueza objetiva. A esto, al hecho de que tiene un cuerpo concreto, de que es un mundo de objetos que se producen y se consumen, sobre el que se trabaja y del que se disfruta, se debe la capacidad que tiene el fetiche moderno de involucrar en su "vida", en primer lugar, a sus propietarios privados (los capitalistas) y, en segundo lugar, complementariamente, a los propietarios privados no capitalistas, sean ellos propietarios de mercancías corrientes o de mercancía fuerza de trabajo —las mercancías que en cada caso rodean y se subordinan a la mercancía capital—. Visto así, como cooperación de todo un conglomerado de propietarios privados de "personificaciones" de intereses mercantiles, el desarrollo de la "vida" del fetiche capitalista —la marcha de la acumulación del capital sustentada en el progreso cuantitativo y en un cierto tipo de variación cualitativa de su cuerpo concreto de mercancía— adquiere la presencia real de una empresa histórica.

En sentido riguroso, desde la perspectiva de la crítica de la economía política, sólo a esta peculiar empresa histórica le corresponde el nombre de Estado moderno. Más que una institución consolidada o un aparato estable de dominio, es el proceso incesante mediante el cual la institucionalización y la dominación generada por la sociedad mercantil, civil o burguesa adoptan y rechazan las diferentes versiones posibles que se adecuan a su función[72]. La empresa Estado es la actividad coordinada de una masa históricamente particularizada de propietarios privados que, sobre el territorio común de sus propiedades, organiza todo el conjunto de sus comportamientos productivos y consuntivos —reprimiendo unos, fomentando otros, mediante instituciones y aparatos heredados o creados *ad hoc*— de acuerdo a un proyecto y una finalidad peculiares; actividad que defiende violentamente tal organización contra sectores

ción, dotadas en un conjunto de un valor C; es, en un segundo momento, mercancía medios de producción y/o medios de subsistencia, dotadas en un conjunto de un valor C+ ΔC. Lo peculiar de ella está en que incluye en sí un elemento de "valor elástico", la mercancía fuerza de trabajo, que tiene un valor (v) en el primer momento (como capacidad de trabajo) y un valor acrecido (v' + p) en el segundo (como trabajo cumplido).

72 Es por ello que, pese a que su estructura básica es la de una república democrática —el Estado mercantil simple ideal—, su figura efectiva puede variar sin contradecir su esencia, de acuerdo al momento y las circunstancias, desde el parlamentarismo más liberal e inestable hasta la dictadura más despótica y férrea. No hay que olvidar en todo esto que tanto el exceso de libertad como el exceso de restricción en el funcionamiento de la circulación mercantil son dañinos para el desarrollo de la mercancía-capital.

no integrables de esa misma masa de propietarios privados y contra las actividades estatales concurrentes que se le oponen desde el exterior[73]. El proyecto y la finalidad de esta institucionalización-dominación traducen al terreno de la convivencia concreta el sentido abstracto de la re-politización y re-socialización enajenadas inherentes a la dinámica de la circulación mercantil moderna y de su núcleo determinante, la expansión de la mercancía-capital.

¿En qué consiste esta traducción de la "política" cósica de la circulación mercantil capitalista a los términos propios del sujeto social como ente determinado histórico-culturalmente tanto en sus capacidades y disposiciones productivas como en sus necesidades y apetencias consuntivas? ¿Cuál es la relación entre la vida dominante de la mercancía-capital y la vida dominada de las fuerzas productivo-consuntivas? ¿Cómo tiene lugar la subordinación de la politicidad inherente al proceso de reproducción social bajo la sintetización cósica capitalista de su socialidad, bajo la "política" cósica del capital? ¿De qué manera se cumple el hecho de la enajenación?

La nación del estado

La empresa Estado sólo puede adelantar y consolidarse si es capaz de regenerar y potenciar la función básica de su funcionamiento, la unificación de los múltiples intereses convergentes, provenientes de un conjunto histórico-geográfico particular de propietarios privados mercantiles en un interés general trascendente y aglutinante. Aunque antagónicos, los intereses de los distintos propietarios privados capitalistas son compatibles entre sí; incompatibles, contradictorios, son los de todos ellos, como clase, respecto de los intereses de los propietarios privados no capitalistas, y especialmente respecto de los intereses del conjunto de los propietarios privados de la mercancía fuerza de trabajo, los trabajadores. Intereses capitalistas e intereses no capitalistas (proletarios) coinciden, no obstante, y se identifican en virtud de aquello que en los dos hay de interés por afirmar el fundamento último que los vuelve "socios" en la empresa histórica estatal: por salvaguardar su carácter de propietarios privados y por defender el patrimonio que poseen en común —el territo-

73 Toda empresa Estado se levanta necesariamente en una realidad hostil que la amenaza desde dentro y desde fuera. No se debe olvidar que la amenaza fundamental es la de una pérdida de la capacidad de acumulación de la propiedad privada capitalista que la sostiene: pérdida que significa la destrucción del carácter de propietarios capitalistas para los capitalistas y, dada la situación subordinada de los obreros, del carácter de propietarios privados que éstos, pese a todo, tienen.

rio que ocupan para su reproducción mercantil— y que es la base de ese carácter y la garantía de esa salvaguardia. La Nación establecida por el Estado sólo puede ser, así, el efecto de un afianzamiento concreto, ubicado *en la esfera de la producción-consumo y no en la circulación mercantil,* de este referente real del interés colectivo de los propietarios privados; el efecto de la consolidación y el fortalecimiento extramercantiles tanto de su carácter de propietarios privados como del fondo mínimo de riqueza co-poseída por ellos. Sólo puede consistir, por ello, en la conversión de ese referente real en un ente subjetivo-objetivo, dotado de una identidad histórico-cultural particular, que se encuentra en proceso de autorrealización; referente real que, de esta manera, ubicado siempre en el futuro, como meta última, difusa pero reconocible, resulta capaz de otorgar un sentido a todo el comportamiento mercantil-capitalista de ese conjunto de propietarios privados.

Esta Nación del Estado se constituye, en efecto, gracias a un encauzamiento que invierte el sentido de la dinámica inherente a la existencia histórico-concreta de las fuerzas productivo-consuntivas, es decir, a la sustancia de la nación. La empresa estatal es, a un tiempo, autoafirmación de la mercancía-capital y conversión sistemática de la sustancia nacional en Nación del Estado.

En la situación capitalista, la politicidad de las fuerzas productivo-consuntivas se encuentra suspendida; su ejercicio efectivo está radicalmente impedido. El sujeto social no puede llevar a cabo su función autoproyectante, su autodeterminación. Las transformaciones de su modo de existencia le son impuestas por la dinámica de "su" riqueza objetiva como valor que se valoriza. Pero la suspensión de su politicidad efectiva no implica la desaparición, el aniquilamiento o la cancelación definitiva de la misma. Ella permanece, y precisamente en el modo de reprimida y censurada. Se manifiesta de una manera que originariamente es indirecta y torturada, como rechazo total a la "politicidad" cósica de la mercancía-capital. La sustancia de la nación, en tanto que forma del comportamiento reproductivo cuyo principio ordenador está en el propio sujeto social, se resiste a ser re-formada de acuerdo a un principio ordenador ajeno o "cósico".

En todos los niveles y en todas las zonas de las fuerzas productivo-consuntivas se afirman espontáneamente formas de vida social anticapitalista que revelan la vitalidad profunda de la sustancia nacional. Unas de ellas provienen de la resistencia del código heredado pre-capitalista en la medida en que éste, tanto en su técnica productiva como en su utilización consuntiva, debe desarrollarse a partir de modos de comportamiento tradicionales. La tecnología moderna no puede romper el cordón

que la ata con las formas más primitivas de la apropiación práctica de la naturaleza, formas necesariamente comunitarias, es decir, centradas en la politicidad efectiva del sujeto. La organización burguesa del consumo, igualmente, no puede prescindir de los lineamientos elementales que marcan desde el pasado comunitario el sistema de las necesidades. Por último, englobando el comportamiento productivo y el consuntivo, el uso capitalista del proceso de comunicación debe presuponer ineludiblemente los modos cultural-naturales de la lengua y de las demás dimensiones de la producción y el consumo de significaciones. Modos que se generaron en situaciones de vitalidad comunitaria del sujeto social y que no se acomodan a su refuncionalización capitalista.

Pero la afirmación reprimida y censurada de formas anticapitalistas de vida social no sólo se genera a partir de una resistencia del pasado; proviene también, y principalmente, de una resistencia del futuro. La marcha histórica de la acumulación capitalista mantiene a la sociedad, al conjunto de las fuerzas productivo-consuntivas, en un estado de crisis permanente. El hecho de que el comportamiento social en el capitalismo se encuentra atado a las formas más abstractas y permanentes de la tradición pre-capitalista sólo es reconocible dentro de un proceso más amplio: el "revolucionamiento" completo e incesante de todas las figuras concretas que pueden adoptar esas formas heredadas del comportamiento social. El capitalismo nulifica y vuelve irrisorios todos los valores efectivos —religiosos, morales, estéticos, etcétera— que guiaban a las sociedades hasta antes de su dominio. Pero él mismo es incapaz de crear nuevos valores concretos; en rigor, una cultura capitalista es imposible; la valorización del valor, finalidad abstracta, sólo puede ser una meta productiva intermedia en dirección a otra necesaria, consuntiva, a la que no puede definir en su concreción y que deja así su lugar vacío. Como efecto del "revolucionamiento" real que el capitalismo promueve en las fuerzas productivo-consuntivas, y centralmente por la apertura que esto implica de la posibilidad históricamente nueva de abolir la escasez económica, aparecen dentro del funcionamiento de esas fuerzas una serie de resistencias de todo orden al modo represor y destructivo en que el capitalismo organiza las perspectivas de su funcionamiento. Es principalmente a partir de ellas que la sustancia de la nación —el sujeto social en tanto que defensor concreto de su politicidad subjetiva— se constituye como un conjunto de formas de comportamiento social anticapitalista en el que cada una de ellas —imaginarias e inofensivas unas, violentamente realistas otras, conscientes o inconscientes— contribuye al esbozo de una vida futura comunitaria.

El trabajador y la nación

El modo fundamental de sobrevivencia reprimida y censurada de la politicidad de la vida social en el capitalismo se pone de manifiesto en lo que de resistencia sustancialmente nacional hay en la lucha de las clases trabajadoras contra su explotación; en lo que estas luchas tienen de impugnación de los términos mismos de la explotación del plusvalor más allá de la magnitud en que ésta se lleva a cabo. La resistencia del trabajador participa —y de manera determinante— en la resistencia pre-capitalista y post-capitalista de la sustancia nacional en la medida en que, al impugnar el modo de existencia efectivo de los individuos sociales (las "fuerzas de trabajo") en calidad de objetos mercantiles —que es la condición de la explotación del plusvalor—, reivindica necesariamente la dimensión "histórico cultural" concreta de los mismos. No sería posible una liberación del trabajador que no implicara la liberación de la politicidad esencial de las fuerzas productivo-consuntivas y, con ella, la liberación de su sustancia nacional[74].

El nivel político de la lucha revolucionaria del trabajador organiza en torno a sí la resistencia global de la sustancia de la nación a la re-modelación capitalista de la reproducción social. Por ello es precisamente en la reducción de este nivel político a los términos de la política economicista de la empresa Estado, "política" de propietarios privados, en donde se juega la transformación de la sustancia de la nación en Nación del Estado. En la esfera de la circulación mercantil-capitalista, los intereses anticapitalistas del trabajador son refuncionalizados como intereses adecuados al desarrollo de la mercancía-capital; esto en la medida en que los trabajadores, al comportarse como propietarios privados de sí mismos, de su mercancía fuerza de trabajo, fundamentan la conversión de quienes los compran, los capitalistas, en "propietarios" del valor que se valoriza[75]. Al mismo tiempo, toda la carga de resistencia anticapitalista proveniente de la sustancia de la nación es refuncionalizada necesariamente como lo contrario de lo que es. Es integrada como origen y finalidad de la empresa estatal de todos los propietarios privados y, entre ellos, centralmente de los capitalistas.

La Nación del Estado es, así, el efecto de la acción del fetiche moderno, la mercancía-capital, constituido concretamente como empresa esta-

74 Es lo que olvida el comunismo abstracto, que sí la cree posible. Pero tampoco es posible lo que cree el nacionalismo revolucionario: una liberación de la nación anterior o al margen de la revolución anti-capitalista.

75 La mejor descripción de este fenómeno esencial la ofrece Marx en el §5, "Manifestación de la ley de apropiación capitalista en la circulación simple", de la versión primitiva de la *Contribución a la critica de la economía política*.

tal, sobre la sustancia de la nación. El carácter productivista abstracto de la acumulación del capital actúa sobre los múltiples contenidos de la sustancia nacional como criterio selector que reprime a todos aquellos que no son funcionales con él o que lo estorban, y que fomenta sólo aquellos que se le adecuan. La Nación del Estado es, pues, una representación caricaturesca de la sustancia de la nación. Todo lo que en ésta es contradictoriedad, conflicto, inestabilidad, fluidez, posibilidad de un mundo diferente, aparece en aquélla como acuerdo, armonía, permanencia, rigidez: como clausura dentro de los límites de lo establecido.

[1976]

3. Octavio Paz, muralista mexicano[76]

La irrealidad de lo mirado
Da realidad a la mirada

Se ha dicho que el aparecimiento de *El laberinto de la soledad* en 1950 no sólo se adelantó a los resultados de la investigación filosófica sobre "la peculiaridad ontológica de lo mexicano", en la que se encontraban empeñados entonces muchos de los mejores talentos filosóficos de México, sino que la volvió en cierto modo superfiua.

Afirmar tal cosa implica suponer que la meta que perseguía la filosofía moderna, representada por esos filósofos, y la meta alcanzada por el *Laberinto* de Octavio Paz eran una y la misma —la dilucidación del "ser del mexicano"— y que, simplemente, éste último supo alcanzarla antes que ella. Se trata, sin embargo, de una suposición que no se justifica. El "mexicano" que debía ser el tema del tratado filosófico y el "mexicano" que es el tema del *Laberinto* se parecen a primera vista, sin duda, pero son en verdad dos temas diferentes. Lo que sucede es que ese objeto similar pero sin embargo distinto sobre el que versaba el ensayo de OP vino a ocupar el lugar de aquel otro objeto sobre el que los filósofos habian prometido un tratado a la opinión pública intelectual. Podría decirse que, con el *Laberinto,* el uso literario-ensayístico del discurso reflexivo salió "por sus fueros" y se reposesionó de la tematización, es decir, de la definición del tema de lo mexicano, que el discurso científico-filosófico amenazaba con tomar a su cargo frente a esa opinión pública. Podría decirse, incluso, que el modo "latinoamericano" o, si se quiere, "mexicano" de reflexionar, un modo más bien literario de hacerlo, se demostró más ágil y atinado para hablar de lo mexicano que el modo científico-filosófico, venido casi directamente de Alemania[77].

76 Intervención en el Coloquio Internacional "Por El laberinto de la soledad", México, 20 a 27 de Agosto del 2000.

77 Conviene recordar aquí que el uso reflexivo del discurso moderno no siempre y en todo caso es de orden científico filosófico, no siempre tiene interiorizada la "revolución cultural" de la Reforma Protestante. El recurso metódico de poner a la teología entre paréntesis, de reducir el significado "Dios" a una intensidad lo más cercana posible al "grado cero", aunque ha sido sin duda un recurso sumamente efectivo en el progreso de la racionalización moderna de la vida, no fue,

Pero el hecho de que el Mexicano de factura literaria difiere del Mexicano de factura filosófica resalta de mejor manera si se lo pone en cercanía de otro Mexicano, el que los artistas plásticos de la generación inmediatamente anterior a la de OP venían pintando y esculpiendo desde los tiempos de Vasconcelos. Más allá de su diálogo con los filósofos, el *Laberinto* parece mantener también una discusión implícita con ese otro tipo de "intelectuales", los muralistas mexicanos, especialmente Orozco, Rivera y Siqueiros, quienes, junto con los cineastas de la época —y dada su fama justificada y arrolladora— eran los formadores de la opinión popular más importantes y más efectivos de la sociedad mexicana. Los muralistas mexicanos intentaban dar una coherencia al menos icónica a las representaciones ideológicas confusas de la clase política posrevolucionaria. Pensada en imágenes visuales o traducida a ellas, su formulación de la pregunta acerca de la identidad nacional, la historia y el proyecto del nuevo estado fue durante los años de juventud de OP el intento cuasi discursivo más vivo y compartible por todos de alcanzar lo que debía ser una toma de conciencia histórica.

Pienso que no es aventurado decir que el *Laberinto* de OP despliega ante el lector, a la manera de un mural mexicano, pero de plasticidad no visual sino lingüística, un "tríptico" compuesto por diferentes escenas, en cada una de las cuales las imágenes conceptuales se conectan entre sí y se invaden las unas a las otras alcanzando una síntesis aparente. El "panel" que podríamos llamar central y principal de este tríptico —en el que estarían los cuatro primeros capítulos y que está dedicado a describir la singularidad del Mexicano— muestra una figura impresionante (hecha más bien con el trazo de un Siqueiros) que, bajo la "gran noche de piedra de la Altiplanicie", allí donde los "dioses insaciables reinan todavía", "está suspendida en el campo de gravitación de fuerzas contradictorias". Una figura que surge de la tierra o se hunde dramáticamente en ella, que es "madre y tumba". Es sin duda la parte más brillante y más compleja de la obra, en donde se encuentran los esbozos ya clásicos del pachuco en busca de identidad, del hombre hermético que, con la simulación y la máscara, protege ante los otros la sospecha de su propio vacío; es la parte del ensayo en la que el Mexicano es el hombre que lleva el estigma de ser hijo de la... Malinche[78], el hombre para quien la fiesta es un desafío a la muerte.

sin embargo, un recurso empleado universalmente en esa racionalización. En ocasiones, como es el caso de la modalidad barroca de ese uso reflexivo del discurso, se recurrió más bien a una transformación interna de la teología, a una re-definición de la idea de Dios.

78 Algo de "escandaloso" tenía todavía en 1949 trasladar el término "chingada" del

La que sería el ala izquierda del tríptico (5. y 6. capítulos) concentra las escenas históricas y lo hace en un ambiente sombrío como ciertos espacios de Orozco. Del Virreinato al presente, en el que domina la representación de la Revolución Mexicana —un movimiento al mismo tiempo "desesperado y redentor", "una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano"—, la historia de México, que "tiene la realidad atroz de una pesadilla", aparece como una serie trágica de repetidos intentos fallidos de "superar el estado de soledad".

En el tercer panel, que sería el ala derecha del tríptico (7. y 8. capítulos), Octavio Paz ofrece al lector, en una galería de retratos —empleando un recurso que en Rivera es irónico aldeano— una apreciación panorámica de la "intelligenzia" mexicana importante para él, en la que destacan Vasconcelos, Ramos, Cuesta, Reyes, O'Gorman. El panel, y con él el tríptico, terminan con un intento de ubicar las posibilidades políticas del estado mexicano en el contexto de la Guerra Fría.

Cerrado el tríptico, en el reverso unido de las dos alas, Octavio Paz entrega todavía una última escena —que lo mismo que conclusiva podría ser introductoria—, intitulada "Dialéctica de la soledad", en la que esta experiencia, que sería "el fondo último de la condición humana", es representada como siendo vencida por el amor.

Fascinado, el lector debe quedar —y en efecto queda— sin palabras ante esta enigmática "figura en medio del paisaje", que OP ha puesto ante él; la imagen conceptual del Mexicano: una presencia que, al mismo tiempo que espanta, invita también a la empatía[79].

La deslumbrante perfección del texto del *Laberinto* vuelve imposible tocar algo en él con la crítica sin que ello implique una incomprensión del mismo como un todo. La seducción que emana de él está por encima de la discrepancia respecto de su contenido que el lector pueda ir teniendo a lo largo del libro.

¿A que puede deberse esto? Pienso que al hecho de que el texto de OP es un texto barroco, y que los textos barrocos se cierran en sí mismos como una mónda; están allí para persuadir, al ser admirados, y no para fundamentar y poder ser refutados.

---

denso ambiente de la cantina a la atmósfera enrarecida del Colegio de México; algo de esa invitación osada en sueños por los surrealistas para que los cosacos hagan beber a sus caballos en las fuentes de Paris.

79 Esta perfección intocable del *Laberinto* ha tenido consecuencias devastadoras entre muchos de los intelectuales latinoamericanos que se han ocupado de la historia cultural de México. El *Laberinto* ha sido para ellos un anteojo sin el cual México estaría condenado a la invisibilidad.

Profundamente escéptico respecto de las posibilidades de que un texto pueda ser verdadero por sí mismo, como conjunto de proposiciones adecuadas al objeto que pretenden describir; persuadido de que, sin una intervención sobrehumana reticente y misteriosa, sea de Dios o del azar, esa adecuación del intelecto a la cosa sería imposible, el discurso barroco no descarta sin embargo la idea misma de "verdad", no se resigna a la inexistencia de la misma. El discurso reflexivo barroco pretende sorprenderla dentro de su ocultamiento insalvable, al que respeta sin reservas. Por ello, su método no es el camino directo, agresivo y en el fondo ingenuo de la lógica sino la vía sutil y rebuscada de ese doble de la lógica que es la retórica; el camino que elige es el del arte, que sorprende a la verdad en su metamorfosis como belleza.

Si, como decía Sarduy, es posible que "el eco preceda a la voz", que lo dado sea un "efecto retroactivo de lo por venir", no lo es menos que la certeza, que debería ser el efecto de la verdad en el recinto de la mente, sea la causa, si no de la verdad, sí de lo único humanamente posible, que es la puesta en escena de la verdad. Se alcanza primero, a través del simulacro, por la vía de la belleza, lo que debería ser el corolario del discurso, esto es, la certeza, el convencimiento, la persuasión en el ánimo del lector. Y la verdad, que debería ser lo esencial del discurso reflexivo, y de la que la certeza sólo debería ser su acompañante, viene, paradójicamente, más tarde. Una verdad sugerida como causa probable de la certeza: más probable mientras más bello, más logrado, más "ingenioso" diría Gracián, es el efecto retórico que la provocó.

Puede decirse que, de esta manera, la meta central del discurso cognoscitivo, la verdad, la adecuación del intelecto con el objeto, es relativizada de manera irónica. Lo que aquí está en juego no es la pragmática del discurso sino su dramática, no es en la apropiación del objeto sino su teatralización; es allí en donde, como simple destello, la verdad se deja a veces sorprender. El texto está presente, antes que nada, como objeto dirigido a la experiencia estética, como conjunto de imágenes que se perciben inmediatamente; sólo dentro de esta presencia, confundido con ella, el texto puede volverse el vehículo de una "visión mental", suprasensorial; la entrada a una comprensión teórica o reflexiva.

Muchos y muy variados son los recursos barrocos que están a la obra en el texto en que OP construye su imagen del mexicano como una imagen para persuadir y convencer. Otros los podrán examinar mejor y con más tiempo. Yo quisiera mencionar uno de ellos, aunque sólo sea de pasada.

Se trata del recurso que consiste en el cambio alternado de frases en tercera persona del singular y frases en primera persona del plural; frases en "él" y frases en "nosotros".

"El mexicano —dice el texto en tercera voz del singular— es un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa."

"El hermetismo —dice en primera voz del plural— es un recurso de nuestro recelo y desconfianza."

Y la alternancia continúa:

E.: "El mexicano, (contra lo que se supone), aspira a crear un mundo ordenado conforme a principios claros."

N.: "A veces las formas nos ahogan."

E.: "El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo."

N.: "Nos disimulamos con tanto ahínco que casi no existimos... también disimulamos la existencia de nuestros semejantes... Los ninguneamos."

E.: "El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas."

N.: "Somos un pueblo ritual."

E.: "La indiferencia del mexicano ante la muerte se nutre de su indiferencia ante la vida."

N.: "Estamos solos."

E.: "El mexicano condena en bloque toda su tradición, ..."

N,: "Nuestra historia, en ciertos momentos ha sido una encarnizada voluntad de desarraigo."

E.: "El mexicano y la mexicanidad se definen como... viva conciencia de la soledad, histórica y personal."

Como puede verse, en la parte más convincente del *Laberinto* predomina un texto en el que la voz que discurre se desdobla en dos voces. La primera voz, que habla en primera persona del plural, es la del portavoz de algo que parece ser una confesión colectiva, autocrítica, reflexiva, entre orgullosa y contrita. Es una voz como de confesión eclesial: preocupada por la salvación. La otra voz, en cambio, que habla en tercera del singular, es la voz del antropólogo, del sociólogo, del historiador: objetiva, incondicional, implacable. Es una voz preocupada por la verdad.

Hay que añadir a esto que no se trata solamente de una alternancia de voces, sino del manejo rítmico de esa alternancia, que es sin duda magistral. La alternancia rítmica de estas dos voces le da al ensayo una musicalidad que lo vuelve excepcional y que es, en mi opinión, el primer y más amplio instrumento de su efecto persuasivo, de su capacidad de producir certezas. El *swinging* barroco que resulta de ello en el texto del *Laberinto* lleva al lector a una especie de vértigo ante un objeto velozmente proteico; un objeto que está yendo y viniendo, una y otra vez, de la confesión a la crítica, de la búsqueda de la salvación a la búsqueda de la

verdad, de la universalizalización del Mexicano a la mexicanización del ser humano en general.

Puede decirse, por otra parte, que este juego de alternancia se encuentra sobredeterminado por la necesidad de apelar a un interlocutor que es, él también doble, por un lado mexicano o latinoamericano y por otro europeo.

El *Laberinto* no parece estar dirigido sólo al público en general, y particularmente al mexicano y latinoamericano, sino también, más íntimamente, al círculo concreto de amigos y conocidos de su autor en el París de esa época, el París del existencialismo. OP parece reaccionar contra la actitud espontánea del europeo medio que percibe a los seres humanos no europeos como indudablemente subhumanos, una actitud que no está ausente ni entre los espíritus más osados del ambiente surrealista. Aceptado como objeto del diálogo, no como interlocutor del mismo; como parte del mundo, no como conciencia sobre el mundo, el escritor latinoamericano en Europa no termina de sentirse a gusto. Incluso entre los intelectuales que representan a la autocrítica de Europa —que creen haber dado un salto mortal por sobre su propia sombra cultural— OP observa la falta de un acercamiento al otro que lo respete en su ser diferente y no mire en él solamente una manera de ser no-europeo.

Adoptando una táctica tradicional de los criollos americanos, Paz hace girar en 180 grados la pretensión del humanismo europeo, que tiene a su modo particular de humanidad por el modo exclusivo, propio o central de lo humano en general. Retoma de Heidegger —a través del filtro parisino en el que domina el famoso libro el *Ser y la Nada* de Sartre— la determinación de la esencia de los humano como la capacidad libre que emerge del estado de la *derelictio*, del estar desamparado en medio del ser, para crear para sí mismo un mundo dotado de necesidad, de sentido. Este concepto de la filosofía europea es el arma que OP voltea contra los europeos. Se trata, dice, de una determinación fundamental de lo humano que, en Europa sólo es posible encontrar en estado de traicionada y que en la inmediatez de la existencia mexicana, en cambio, puede ser encontrada de manera pura. La soledad del Mexicano no se encuentra borrada, como en Europa, gracias al dispositivo anti-soledad instaurado en el mundo por la técnica; dispositivo engañoso puesto que en verdad es la presencia humana la que se refleja en él de manera narcisista. "Nuestro sentimiento de soledad está justificado" dice OP no sólo porque "efectivamente estamos solos, porque somos efectivamente diferentes", sino porque estamos verdaderamente a la intemperie, porque no tenemos un Dios ni un sustituto de Dios, como sería la técnica, capaz de protegernos.

La figura humana que el ensayo de OP presenta bajo el nombre de "el Mexicano" se ubica de manera polémica dentro de esa serie admirable de propuestas de construcción de un tipo ideal llamado el Hombre americano —piénsese en la más brillante de ellas, la de José Enrique Rodó—, que venían compitiendo entre sí desde que los criollos latinoamericanos debieron re-definir su identidad fuera del imperio español, en el marco más bien liberal de una veintena de repúblicas y bajo la inspiración ineludible de un romanticismo que soplaba con fuerza desde el "viejo mundo".

La figura del Mexicano de OP es una propuesta de definición de ese tipo ideal que no sucumbe al psicologismo sociologizado o historizado, usual en la confección de muchos personajes típicos latinoamericanos; pero es una propuesta fuertemente acotada por el compromiso de su autor con el nacionalismo del estado mexicano postrevolucionario.

Como es sabido, la nación moderna es una entidad imaginaria cuya función consiste en paliar la necesidad de una identidad concreta, presente en el conjunto real de propietarios privados que rodean a una empresa conjunta de acumulación de capital, empeñada en afirmarse dentro del mercado mundial. Como entidad imaginaria que es, la nación moderna reúne con pretensiones de síntesis, y se autopropone como ideal a perseguir, un conjunto más o menos definido de rasgos humanos positivos; son rasgos que resultan, sin embargo, de la deformación de las características cualitativas de las comunidades reales —sean éstas de las tradicionales o de las que apuntan al futuro— que deben ser sacrificadas en la marcha de la empresa histórica capitalista.

En efecto, el miembro típico de la comunidad llamada "nación" sólo existe en el plano de lo imaginario: los muchos tipos de alemanes, de italianos o de franceses, están obligados a volverse irreales para convertirse en el Alemán, el Italiano o el Francés. Igualmente, el veracruzano y el michoacano, el sonorense y el yucateco, el oaxaqueño y el jaliciense, el guerrerense y el regiomontano, ¿cuánto de sí tendrían que sacrificar cada uno de ellos, es decir, en qué medida tendrían que volverse también ellos irreales, para existir todos de acuerdo al tipo imaginario de un sujeto nacional único?.

No cabe duda que la altamente improbable síntesis de la serie de características que OP le atribuye a su figura del Mexicano, y que da lugar a un sujeto inventado, "arbitrario", como dice el propio OP, es una construcción que provoca, desafía e incluso irrita a quien busca confrontarlo con la unidad del sujeto nacional, comprobado en el uso oficial de la empírea sociológica o del archivo histórico. El Mexicano de el Laberinto no coincide con la imagen consagrada del mexicano. Visto desde las disciplinas correspondientes, el Mexicano de OP sería un héroe literario

de sociología-ficción y de historia-ficción. Y sí lo es, en efecto, pero no un héroe novelesco, es decir, de ficción libre o desatada, sino un héroe correspondiente de otro tipo de discurso poético, el discurso literario ensayístico, para el que lo ficticio no le viene a la cosa desde afuera, de la mente creadora, sino que está en la cosa misma, que es un momento constitutivo de su realidad.

La figura del Mexicano de OP no es arbitraria en el sentido de que desprecie las leyes de la reflexión o se desentienda de ellas, sino en el sentido de que —barrocamente escéptico— juega con la profunda arbitrariedad que hay en ellas.

Resultado aparente de una necesidad ubicada en otro nivel, la arbitrariedad de la figura que aparece en El Laberinto es precisamente la que le otorga esa coherencia de un orden que podría llamarse "icónico-conceptual", la misma que ha sido desde hace cincuenta años un reto permanente para la reflexión crítica acerca de la cultura, la historia y la política mexicanas.

Hay que decir, sin embargo, que precisamente el fundamento de esta presencia crítica de la figura del Mexicano propuesta por OP es también, de manera trágica, el fundamento de su función ideológica. Si el ensayo de OP tiene alguna limitación, ella está en su obediencia a la ilusión del nacionalismo moderno. Es éste el que, por encima y en contra de la concreción real de las poblaciones disciplinadas por el estado moderno, pone a discusión el contenido de una entelequia vacía, la identidad de la Nación. Es esa ilusión la que propone dar una forma, inventarle unos rasgos a ese sujeto que sería el miembro típico de la Nación. Y OP, siguiendo este llamado, como muchos lo hicieron, en lugar de desconfiar de ella, de dudar de que sea la vía adecuada para la reflexión, se presta a llenarla con los rasgos fascinantes de esa creación suya llamada el Mexicano. De todos los caminos que estaban a disposición del discurso reflexivo para abordar "el sentido de las singularidades del país", el peculiar ethos moderno que rige la creación de las formas de vida mexicanas en la historia de la modernidad, elige tratar ese sentido y ese ethos por la vía de la construcción de un personaje. Esta "personificación" de un asunto que, justo al substancializarse como sujeto personal colectivo, se desdibuja esencialmente, es la propuesta básica de la ilusión nacionalista. Al aceptar esta ilusión, al presuponer al sujeto nacional como efectivamente existente, OP colabora en esa desfiguración.

La misma ilusión nacionalista que le da a OP la oportunidad de construir esa imagen fascinante del Mexicano hace de esta oportunidad un regalo envenenado; se cobra el servicio atando su reflexión a un horizonte político e histórico severamente acotado. Aunque llegue a decir, como lo

hace en efecto, que "la mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al hombre"; aunque el suyo sea un nacionalismo paradójicamente universalista —en las antípodas del racismo al que suelen llevar las exaltaciones nacionalistas de la identidad—, de todos modos, no deja de ser un nacionalismo moderno; lo es, porque concibe la concreción de la vida social bajo la forma de la concreción imaginaria atribuida al sujeto de esa empresa histórica que es el estado capitalista.

"El ser humano en su condición fundamental de estar entregado sin protección alguna a su condición de libertad" —el *Dasein* en su *Verlassenheit*—: este sería el núcleo de la experiencia del mundo en la vida contemporánea. Se trata de un tema filosófico planteado radicalmente por la ontología fenomenológica de Heidegger, y dramatizado ya, incipientemente, por el propio Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo.* En la figura ensayística de "el Mexicano y su orfandad", este tema es sometido por OP a una reconstrucción poética que lo dramatiza plenamente, que lo presenta como una figura vitalizada no sólo por su contradicción sino por la consistencia de su contradicción; consistencia que le viene de la impronta inquietante de la vida concreta de México.

Así, en lo que tiene de personaje de ficción ensayística, esta figura, a la que OP llamó "el Mexicano", este personaje protagónico de *El Laberinto de la Soledad*, tiene asegurado un lugar principal no sólo en la literatura hispano-americana sino en la literatura universal.

Ut pictura poiesis.

La apertura que viene del barroquismo en su definición literario ensayística del Mexicano, al pasar al orden discursivo político, en el que el sujeto nacional moderno no es una ilusión inocente sino todo lo contrario, llega a convertirse en lo contrario, en una limitación.

La materia de la que está hecha la fascinación de su figura del Mexicano, es sin embargo, trágicamente, la misma que constituye también la razón de sus limitaciones como imagen de la realidad social, histórica y política de los pueblos de México.

Nuevamente en la tradición de los criollos —para quienes la cultura vencida y acallada del nuevo continente era un espejo viviente de sus autoproyecciones utópicas—, OP se sirve de una serie de rasgos impresionantes pero a veces incompatibles entre sí de la cultura cotidiana de México para construir con ellos una vez más un argumento polémico dentro de la discusión europea. En contra del "cansancio cultural de Europa", un tema que se trata de manera obsesiva en la *rive gauche* del

Paris de la posguerra, OP recomienda una cura de autenticidad, un retomar una reflexión encarnada en la práctica a la condición fundamental de la existencia humana. El Mexicano, como el tipo de ser humano que es capaz de tener la experiencia inmediata de esta condición estaría llamado, por un lado, a mostrar al Europeo la salida a ese estado de fatiga y, por otro a encontrar en él una compañía auténtica que lo salvaría de su soledad ejemplar pero insoportable.

4. Lo político en la política[80]

Wir wollen heute unter Politik nur verstehen: die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes, heute also: eines Staates.

Max Weber[81]

I

Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de "la política".

Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando ésta debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad "está en peligro", o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma.

Pero lo político no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está, y además de dos maneras diferentes. Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política, que prolonga ese tiempo extraordinario y hace de él una permanencia para-

80 Exposición en el Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra, julio de 1996.

81 Bajo *política* queremos entender hoy: la conducción o influencia sobre la conducción de un conglomerado *político*, es decir, de un *estado.*

lela en medio del tiempo cotidiano; lo político se concentra entonces en el trabajo que —lo mismo legislando e interpretando a partir de la forma social establecida que ejecutando o imponiendo la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone—, en un sentido, completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano de lo imaginario, como un trabajo "a-político" que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y re-fundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad. Esta ruptura de la realidad rutinaria se cumple en la construcción de experiencias que fingen trascender las leyes de la "segunda naturaleza", la naturaleza social: las experiencias lúdicas, las festivas y las estéticas, todas ellas infinitamente variadas, que se llevan a cabo en medio de las labores y el disfrute de todos los días.

Por esta razón, la puesta en práctica de lo político sólo puede ser entendida adecuadamente si se ve en ella una combinación compleja de dos versiones de diferente orden, genuinas ambas, de la actualización de lo político en la vida cotidiana, y no cuando se la contempla reducida a los márgenes de la gestión política pragmática, la que trabaja sólo en el ámbito real de las instituciones sociales[82].

II

Sólo otra obnubilación del discurso moderno sobre la cultura política puede equipararse a ésta; es la que, a su vez, toma aquella de las dos vías de la puesta en práctica cotidiana de lo político, la que se constituye en el plano de lo real como actividad especialmente política, y la reduce a una sola de sus versiones, la *política pura*, constituida por el conjunto de actividades propias de la "clase política", centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado, aquel en que la sociedad existe en tanto que *sociedad* exclusivamente *"política"*.

82 Lo político sólo se reconoce a sí mismo como tal, y deja de identificarse con *lo religioso*, cuando sus dos modos de presencia —el real y el imaginario— dejan de cumplirse confundidos entre sí y el segundo de ellos es puesto por la vida social en calidad de apolítico.

Hablar de la presencia de lo político como actividad especialmente política no puede, sin embargo, eludir una referencia más general a todo tipo de actividad de gestión que actúe dentro y con las instituciones puestas ahí por la sociedad para regular su propia socialidad, para guiar la alteración histórica de las formas adoptadas por ésta. Eludir tal referencia equivale, en una época como la actual, de crisis global de la cultura política moderna, a huir del imprescindible momento autodestructivo que hay en todo discurso crítico y preferir la complacencia en el propio prejuicio[83].

La socialidad del ser humano, el conjunto de relaciones que establecen los cauces de la convivencia entre los individuos, se constituye como una transnaturalización de la gregariedad animal, como una (re)conformación del conjunto de las funciones vitales, una reconfiguración que al alterarlas y torcerlas, entra en un conflicto insalvable con ellas y hace de la condición humana una realidad estructuralmente contradictoria. En las formas de la socialidad humana cristaliza así una estrategia de supervivencia, que es a un tiempo un principio de autoorganización y una clave de conexión con lo otro, lo extrahumano[84].

Las formas propiamente sociales dentro de las que se reconfigura la gregariedad animal toman cuerpo concreto en el sinnúmero de instituciones que regulan la socialidad, instituciones que tienen que ver con todos los aspectos de la convivencia —unos más "públicos", otros más "privados"— y que abarcan por tanto desde las instituciones de parentesco hasta las instituciones religiosas, pasando por las instituciones laborales, civiles, etcétera.

Es claro que cualquier alteración de una de las formas que definen y dirigen la vida social tiene que alterar también, a través de la totalidad práctica de la convivencia, a todas las demás. Por ello, sólo una muy severa (y sintomática) restricción de lo que debe ser tenido por *política* —que se añade a la disminución previa de lo que puede ser visto como *político*— permite al discurso reflexivo de la modernidad establecida dejar de

83 Elusión que, por lo demás, obedece dócilmente la disposición básica de la cultura política en la modernidad capitalista: suponer a tal punto incuestionable la justificación real y la bondad de lo que Marx llamó "la dictadura del capital", que la sola mención o tematización de la misma —no se diga su discusión— implica ya la ruptura de un tabú.

84 A la *sittlichkeit*, al mundo de las instituciones o de la cultura, en el que adquiere concreción la socialidad de la existencia humana, la define Hegel como "*die* Idee der Freiheit, *als das lebendige Gute,* [...] *der zur vorhadenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*" (el ideal de la libertad como lo bueno dotado de vida, [...] el concepto de libertad que ha devenido en mundo presente y en naturaleza de la autoconciencia). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), p. 156.

lado una parte sustancial de todo el conjunto complejo de actividades que modifican, ejecutan o adaptan realmente la vigencia institucional de las formas sociales y adjudicar la efectividad política exclusivamente a aquella que, desde su muy particular (y peculiar) criterio, reúne las condiciones de ser, primero, una actividad "pública" y, segundo, una actividad "racional". Una aproximación crítica a la cultura política no puede dejar de insistir en que la realización de lo político por la vía de la actividad especialmente política tiene necesariamente que ver, sin excepción, con todas estas instituciones concretizadoras de la socialidad, instituciones que pertenecen a órdenes muy diferentes.

III

Constantemente, no sólo en la tradición del discurso marxista sino incluso en teorías ajenas, por no decir hostiles, a la construcción filosófica de G. W. Hegel, numerosos tratadistas contemporáneos de la política moderna hacen uso de la oposición conceptual desarrollada por él entre "sociedad civil" y "estado". El vivir en sociedad es reconocido por ellos como un hecho que tiene lugar en dos planos o niveles: uno, en el que la sociedad se constituiría como *sociedad civil* o burguesa y, otro, en el que lo haría como *sociedad política* o ciudadana. Hegeliana viene a ser también en ellos —en sus mejores momentos, cuando reconocen que la materia prima política que puede suponerse en la sociedad civil está reelaborada y perfeccionada en la sociedad política— la exclusividad que le atribuyen a la socialización constituida en torno a los asuntos del estado en la puesta en práctica de lo político; exclusividad que queda asegurada ya en la definición establecida de los términos: "político", dicen, es todo lo concerniente a los asuntos del estado, así como, a la inversa, "estatal" sería todo lo concerniente a la vida política de la sociedad[85].

Esta permanencia de los planteamientos de Hegel en las discusiones contemporáneas de la teoría política habla del lugar destacado que ocupa

85 El prejuicio que afirma "no hay más política que la estatal" conduce a un empobrecimiento sustancial de lo que puede entenderse por "cultura política". La idea de democracia, por ejemplo, secuestrada por este prejuicio, explicitada por el mito que confunde la sujetidad comunitaria con la sujetidad del capital, pierde su sentido esencial, el de apuntar hacia toda la multiplicidad de figuras que puede adoptar la presencia del pueblo en su propio gobierno, y tiende a referirse solamente a una suerte de mecanismo de representación de los intereses de los socios de una empresa en las disposiciones de su consejo de administración. (Véase, al respecto, del autor, "Posmodernismo y cinismo", en: *Las ilusiones de la modernidad*, México, 1995).

la perspectiva de este clásico entre las que intentan describir las múltiples maneras que tiene la socialidad del ser humano —la convivencia como interacción de los individuos dentro de la comunidad— de adquirir concreción y de ofrecer por lo tanto un escenario propio para el ejercicio o actualización de lo político como *política*.

Para Hegel es indispensable distinguir tres principios de constitución de estas relaciones interindividuales en medio de la comunidad, correspondientes a tres dimensiones o modos de la socialización concreta, que interactúan entre sí totalizándose en un orden jerárquico.

Toda su obra *Lineamientos básicos de la filosofía del derecho*, y en especial la parte tercera de la misma, dedicada al tratamiento de la *sittlichkeit* (la "eticidad", la institucionalidad o incluso la cultura política), está armada en referencia a una distinción sumamente elaborada de tres estratos o tres niveles superpuestos de una misma vida social, que a su vez serían también tres momentos de su desarrollo; son los que él llama la "sociedad natural" o "familia", la "sociedad civil" o "burguesa" y la "sociedad política" o "estado"[86].

En primer lugar, afirma Hegel, los individuos sociales, establecen relaciones de convivencia cuyas determinaciones son propiamente "naturales". La sociedad humana se organiza antes que nada sobre la base de una regulación o una donación de forma que afecta a las relaciones más elementales de los cuerpos de las personas como miembros que forman parte del cuerpo colectivo de la sociedad: a las relaciones de convivencia maritales, filiales, fraternales que, pasando por otras de parentesco ampliado, se extienden hasta las de pertenencia a un clan, a una tribu, a una comunidad elemental, relaciones todas a las que él subsume bajo el concepto de "familia".

La sociedad como comunidad natural, cercana al grado cero de la socialidad —en el que efectivamente lo humano está presente en su primer momento, el de transnaturalización o rebasamiento de lo animal—, regula los alejamientos y los acercamientos, los favores y las deudas, las culpas y los merecimientos, los privilegios y las postergaciones que conectan a los individuos entre sí; organiza las pulsiones de los cuerpos "en el lenguaje de la afectividad" y juega de esta manera el juego del poder con las relaciones entre ellos. Cuando estas prohibiciones, preferencias y

86 No sólo dos, como lo hace la politología moderna, a la que la socialidad natural o del orden familiar se le presenta como un tema ajeno, que le correspondería tratar a la antropología etnológica; algo que puede ser dejado de lado en el estudio de la vida política moderna por cuanto hace referencia a determinaciones propias de sociedades arcaicas o primitivas, es decir, de sociedades que habrían sido ya rebasadas por la historia, y que no tiene por tanto una importancia actual.

disposiciones de todo tipo, que tienen originalmente una medida únicamente "familiar" o tribal, se expanden hasta la escala total de la vida comunitaria entran a constituir lo que podría llamarse el *primer nivel*, embrionario pero fundamental, de *la política.*

La sociedad natural, dice Hegel, genera permanentemente su concreción elemental para la socialidad. Aunque es superada y sustituida por la constitución de otras formas de socialidad más desarrolladas, no es ni puede ser aniquilada, sino que está siempre allí *en tanto que trascendida* por ellas.

Por su parte, el nivel de la sociedad civil sólo se presenta para Hegel en un segundo lugar, que supone al primero. La socialización de los individuos los tiene en cuenta aquí en tanto que sujetos productores y consumidores de la riqueza social, pero de ésta en su forma mercantil, es decir, abstracta, como cúmulo de valores que puede intercambiarse por dinero, dejarse sustituir o representar por él. Se concretizan aquí como *bürger*, "burgueses" o propietarios privados, comprometidos, en tanto que demandantes y oferentes de bienes comprables y vendibles, en una guerra de competencia de todos contra todos; concreción que les viene del ser aliados o enemigos, socios o contrincantes entre sí, y que, gracias a los sutiles mecanismos de la esfera de la circulación mercantil, son capaces de contratar entre ellos todo un complejo conjunto de asociaciones destinadas a promover y defender los intereses de realización del valor económico de la parte de la riqueza mercantil que detentan en propiedad.

Podría decirse, a partir de esto, que un *segundo nivel de la política* se encuentra en el plano de la concreción burguesa de la socialidad, un nivel constituido por los juegos de poder que tienen lugar en las complejas relaciones de los diferentes tipos y las diferentes jerarquías de los propietarios privados entre sí. En él, la política espontánea no está ya solamente *in nuce*, como lo estaba la primera, la natural, aunque sí se encuentra en un estado incipiente y torpe que la sume en una autocontradicción: la política espontánea o "en bruto" de la sociedad civil supone una *res publica* cuya consistencia debería ser la simple coincidencia o suma de los asuntos egoístas de los propietarios privados, asuntos que sin embargo son en sí mismos, necesariamente, una negación de la *res publica* en cuanto tal.

Un *tercer nivel de la política*, en el que ésta se mostraría en el desarrollo pleno de su consistencia, sería aquel que socializa a los individuos en calidad de ciudadanos. Entre el burgués y el ciudadano, dice Hegel, hay un abismo igual al que hay entre el individuo natural, de la tribu, de la "familia", y el individuo burgués de la esfera de los negocios mercantiles. El ciudadano es el individuo cuya socialidad se concretiza en el escenario donde los juegos del poder giran en torno al bien general, a

la *res publica* propiamente dicha, al conjunto de asuntos e intereses que comprometen a la comunidad humana como sujeto autoconsciente y autárquico, en pleno uso de su libertad y autonomía. El ciudadano es el habitante de la sociedad como estado, como sociedad propiamente política. El burgués, en principio, no está predispuesto a ser ciudadano; es más, está más bien predispuesto en contra de la ciudadanía. Preocupado por sus intereses privados, sólo percibe los intereses de la comunidad en calidad de ventajas u obstáculos para los primeros. Para él, incluso, la mejor manera de velar por los intereses de la comunidad consiste en que cada quien vele por los propios: la "mano oculta" del mercado se encarga de quintaesenciar los egoísmos privados en bien público. La constitución de la sociedad política implica así una metamorfosis radical, una transfiguración esencial del escenario de la sociedad burguesa: el descubrimiento de un horizonte que está completamente cerrado y negado en ella, el de la *polis* o comunidad en la que lo humano prevalece sobre lo animal, lo social sobre lo natural, y que por lo tanto no está restringida a los límites de una nación o una colectividad local sino que se abre en principio a todo el género humano.

IV

De acuerdo con la teoría sistemática de Hegel, la sociedad burguesa de los individuos socializados como propietarios privados impone su racionalidad mercantil sobre la racionalidad comunitaria de la sociedad natural. Las relaciones naturales son interpretadas, refuncionalizadas, subsumidas por ellas. La racionalidad mercantil es universalizadora en abstracto, dado que parte de la posibilidad de reducir la riqueza cualitativa del valor de uso a la sustancia única del valor económico, de tratar a la riqueza no como un cúmulo de bienes sino como una suma de valores. Es capaz de calcular con el mundo como si fuera un puro objeto, y de desatar así la capacidad productiva del trabajo humano. Por esta razón, el nivel burgués de la sociedad mira desde arriba al nivel natural, como un escenario demasiado cercano a la animalidad; lo tiene por irracional y contradictorio, víctima de la magia y el absurdo, necesitado de una represión que lo encauce en las vías de la civilización.

Pero lo que sucede con la sociedad natural sucede también con la sociedad burguesa. La sociedad propiamente política, el estado, mira también hacia ella por encima del hombro. Ante su racionalidad dialéctica, la racionalidad abstracta, que tanto ensoberbecía al burgués, se revela como ciega para las astucias cualitativas del mundo y obtusa en la in-

terpretación de las estratagemas de la historia, y termina por mostrarse tanto o más incoherente y prejuiciada que la natural. Sólo reprendida y encauzada por la actividad totalizadora de la vida ciudadana, la agitación infraestructural de la vida burguesa puede adquirir sentido y validez. En la teoría de Hegel prevalece fuertemente una noción del progreso como una secuencia jerarquizada en términos tanto sistemáticos como históricos: la sociedad civil supone a la sociedad natural y avanza más allá de ella así como la sociedad política supone a la sociedad civil y la rebasa; dicho en otras palabras, la sociedad política es la "verdad" —aquello hacia lo que se abren sus posibilidades más extremas— de la sociedad civil, que es a su vez la "verdad" de la sociedad natural. Hay que enfatizar, sin embargo, que este "progresismo" hegeliano se afirma a sí mismo como "dialéctico", es decir, como un progresismo para el que lo nuevo, lo más alto o lo mejor no vive de anular y sustituir a lo anterior, lo inferior o lo peor, sino por el contrario de superarlo (*aufheben*), de retrabajarlo, de rebasarlo e integrarlo permanentemente. Es así como la sociedad natural no es aniquilada o anulada por la forma civil de la socialidad, ni ésta por el estado, sino que una y otra están siendo refuncionalizadas cada una por la posterior; ambas están siendo siempre reprimidas y remodeladas, pero se mantienen como sustratos imprescindibles.

El progresismo dialéctico de Hegel es un progresismo absoluto. Las políticas espontáneas que se generan en la sociedad natural y en la sociedad civil sólo son el material vivo con el que se hace la política pura o auténtica que es la del estado o de la sociedad política propiamente dicha. El mecanismo de la superación dialéctica, en la que el nuevo estadio supera y a la vez mantiene al estadio anterior, no deja ni puede dejar residuo o desecho alguno en los distintos tránsitos que marcan su progreso; es un mecanismo necesariamente omni-integrador, puesto que cualquier falla suya implicaría el desmoronamiento de la coherencia del sistema.

Hegel es sin duda el mejor de los defensores de la idea de que la política del estado o política pura es la única que cuenta realmente en la vida real y en el proceso histórico de las sociedades. La superioridad de su defensa convierte a todas las demás en versiones disminuidas de ella.

V

Una aproximación crítica a la cultura política en la actual crisis de la modernidad no necesita compartir la tensión totalizadora que el idealismo imprimió a la teoría hegeliana clásica de la *sittlichkeit*. En esa medida no deja de ser sugerente reconocer que, aparte del proceso que convierte

a las políticas espontáneas de la sociedad natural o de la sociedad civil en política genuinamente estatal, existe con igual validez e incluso en ocasiones con mayor fuerza que él, un ejercicio periférico de la actividad política espontánea; una política que no se deja integrar en "la política", que mantiene su autonomía y que, a un lado de la política pura, se hace presente en el plano formal o consagrado de la vida estatal precisamente como "impureza" de la política o como "política" espuria o falsa; una política desautorizada, incluso clandestina, que está sin embargo en condiciones de obligar a la "política pura" a entrar en trato y concertación ilegales —muchas veces "corruptos"— con ella.

En el escenario que en principio debería ser propio y exclusivo de la política pura o estatal actúan sin embargo, reacomodándolo y ocupándolo, al menos tres modalidades de política "impura": una, cuyo origen y sustentación es natural, otra, en la que el mismo es burgués, y una tercera que combina a las dos.

Hay, primero, la política "informal" proveniente de las luchas por el poder que se gestan en el nivel natural de la socialidad, un nivel que la civilización desarrollada por la modernidad capitalista ha alcanzado a reprimir y deformar pero no a anular y sustituir. Es una autoafirmación "salvaje" de la primera figura de la política espontánea o "proto-política", que resulta de la necesidad insatisfecha en la sociedad de que la concreción de su actividad política disponga también de una dimensión corporal; se trata de una política que, al no encontrar la manera de traducirse a los términos abstractos de la socialidad burguesa, que salta por sobre ella para incidir sin mediaciones en la vida estatal o puramente política, transformándola en gran medida en un juego irracional y cuasi religioso de poderes carismáticos.

Luego hay la política "informal" más poderosa, que es la "proto-política" de la sociedad burguesa pero en tanto que no civilizada o no mediada por la socialidad ciudadana; resultado de su acción exterior y directa sobre la política estatal. Se trata de una actividad que subordina bajo su dinámica particular lo que la política estatal tiene de política económica y provoca así un crecimiento desproporcionado de este contenido a expensas de otros que, en principio, serían incluso más determinantes que él. Se trata de la política burguesa que permanece "en bruto" y que emana del juego de intereses de los individuos sociales tal y como aparecen en la esfera de la circulación mercantil capitalista: asociados como hombres de negocios (banqueros, comerciantes, industriales, etc.) o como agrupaciones de trabajadores empeñadas en la defensa del salario y las prestaciones sociales. Es la política que llega a imponer en la vida estatal una reducción de horizonte según la cual la preocupación por la vida de

la comunidad coincide con la preocupación por la acumulación de los capitales de los principales capitalistas y por su coda, el mantenimiento de la propiedad privada de todos los demás[87].

El tercer tipo de política "espuria" está dado por la combinación de los dos anteriores y se hace presente en la multiplicidad de fenómenos de "carisma tecnocrático" que aparecen una y otra vez con intermitencia más o menos frecuente en calidad de impurezas salvadoras de aquello que en realidad sustituyen: la actividad política como actividad autoconsciente de la comunidad en cuanto tal.

Dada esta condición de intervenida de la política pura, estatal o de la sociedad política, es justificado decir que se trata de una actividad sumamente acotada y restringida en las sociedades modernas. La idea de que existe algo así como la comunidad, de que puede haber la posibilidad de regular y definir de otra manera la producción y el consumo, la organización de las ciudades, la relación entre el campo y la ciudad, la convivencia de una sociedad dentro de su presente y abierta a su futuro, idea conectada con una preocupación propiamente política por el bien común, está fuertemente opacada en el discurso real de la política moderna.

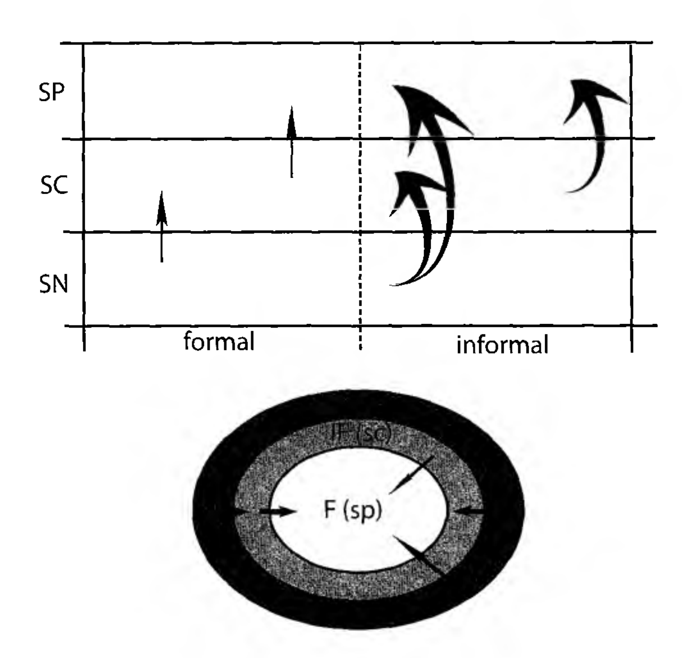
Acercarse a la descripción y explicación de esta "impureza" de la política podría echar luz sobre ciertas zonas de la vida política que la teoría política contemporánea ha descuidado —ha denegado sistemáticamente— y que demuestran ser cada vez más determinantes para la compleja actividad política "realmente existente" en este fin de siglo.

Formalidad e informalidad en la política moderna

Los tres planos o esferas de ejercicio de la política:

la sociedad natural
la sociedad civil
la sociedad política

87 El fenómeno del *caciquismo*, del cual es imposible prescindir en una descripción de la historia política real y de la realidad política actual en los países de modernidad católica, en particular los de la América latina, es tal vez el mejor ejemplo de lo que sucede cuando la institucionalidad política de la modernidad dominante pretende ignorar las que para ella son "impurezas" de la vida política real. Expulsadas por la puerta, desdeñadas como formas genuinas de la actividad política, se introducen en ella por la ventana, ilegal, corruptamente, dando como resultado "legalidades" e instituciones paralelas, manifiestamente monstruosas.



F(sp): política formal (realización de la protopolítica de la sociedad civil)

IF(sc): política informal I (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad civil)

IF(sn): política informal II (acción de la protopolítica no integrada de la sociedad natural)

5. El "valor de uso": ontología y semiótica[88]

Las únicas formas reales de las mercancías son sus figuras en el uso, sus formas naturales.

Karl Marx, *El capital, Libro 1, capítulo VI* (inédito)

¿Tiene el discurso de Marx algo que decir en la problematización actual de los fundamentos de una nueva práctica de la política? Sin duda que no, si la discusión de Marx con la economía política, que conforma la parte central de su obra, "no es más que una tormenta en un vaso de agua", como afirmaba Foucault desde posiciones de una "nueva radicalidad"; si se trata de una discusión que no "introduce ningún corte real" con el modo moderno, decimonónico, de hablar de las cosas; si lo único que hace es "levantar unas cuantas olas y dibujar arrugas sobre la superficie" de una "episteme" obsoleta. Sí, en cambio, si, como pensamos que sucede en realidad, el concepto de "valor de uso" que Marx opone al pensamiento moderno hace estallar el horizonte de inteligibilidad en el que éste se mueve[89].

88 Una primera versión de este texto apareció en el núm. 41 de *Cuadernos Políticos*, diciembre de 1984, con el título de "La 'forma natural' de la reproducción social".

89 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966, pp. 272-75 [ed. esp. Siglo XXI, pp. 256-57]. La incomprensión de lo alcanzado por Marx, que empobrece la magnífica obra de Foucault puede justificarse por la escasa cercanía de este autor al texto de *El capital.* No sucede lo mismo con la incomprensión voluntaria de la que hace gala Jean Baudrillard, uno de los más agudos teóricos actuales del intercambio, la producción y el consumo de los bienes. Baudrillard (*Pour une critique de l'economie politique du signe,* París, 1972, pp. 154-63 [ed. esp.: *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1974]) se resiste a distinguir entre la utilidad en abstracto o valor de cambio de un objeto y su utilidad concreta o valor de uso, que es siempre, por necesidad, simbólica, lo mismo en lo colectivo que en lo íntimo, en lo público que en lo privado. Con el fin de reservar para sí la originalidad de explorar esta última en el "intercambio simbólico", pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e "inconmensurabilidad" de los valores de uso, le adjudica el más plano de los utilitarismos y descalifica todo lo

Las páginas que siguen parten de la idea de que el aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna está en el descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano básico de la economía. Se trata del comportamiento de trabajo y disfrute que el sujeto humano mantiene con la naturaleza, constituido como una realidad contradictoria: por un lado, como un proceso de producción y consumo de "valores de uso" y, por otro, como un proceso de "valorización del valor" mercantil de los mismos. En términos estrictamente teóricos, una concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o "natural", en su presencia como "valores de uso", precede y determina necesariamente la percepción que tiene Marx de aquello que viene a contradecir este modo de ser y esa presencia: del ser para la valorización y el estar como valores que se valorizan. Una concepción implícita que sostiene todo el edificio de la crítica de la economía política. Pensamos, sin embargo, que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista —de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna— no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del "valor de uso" y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la "forma natural" de las cosas como "valores de uso", concepción implícita en la "crítica de la economía política" y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática.

De todas maneras, una pregunta queda en el aire: si la referencia a la "forma natural" o "valor de uso" es el trasfondo de la crítica al capitalismo, ¿por qué Marx la emplea con tanta cautela, "sólo allí donde juega un papel como categoría económica"?[90]. ¿Por qué no opone su propio concepto desarrollado a las elucubraciones erráticas sobre las palabras 'valor' y 'valor de uso'"?[91]. ¿Por qué no procede deductivamente a partir de una teoría de la producción en general que incluya ese concepto? El discurso de Marx es un discurso crítico, des-constructor: trabaja sobre el discurso

---

que, en la línea de Marx pero más allá de él, pueda decirse acerca de un valor de uso dirigido a un disfrute más allá de los límites del "*do ut des*".

90 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1959, p. 540 [ed. esp.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1971-1976, 3 vols.].

91 K. Marx, *Randglossen zu Wagners...*, p. 323 [ed. esp.: *Notas marginales al Tratado de economía política de Adolph Wagner*, México, Siglo XXI, 1982].

positivo o ideológico que la sociedad moderna genera espontáneamente. En su época, los conceptos de "forma natural" y "valor de uso" a criticar tenían apenas una formulación incipiente, la de la economía política. En tales condiciones, sólo era posible trazar los lineamientos generales de un concepto crítico de los mismos; no era tiempo aún de su elaboración desarrollada. El problema de la "naturalidad" de las formas sociales y de las definiciones del "valor de uso" sólo aparece de manera enfática en la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción; cuando, en la empresa imperialista, el Hombre europeo hace la experiencia de lo relativo de su humanidad. Aparece como problema teórico, tratado explícita o implícitamente en positivo, junto con las "ciencias sociales", que en los tiempos de Marx estaban apenas en sus comienzos. Por esta razón, el estado de incógnita en que —pese a los *Manuscritos de París* (1844)— permanece el contenido del concepto de "forma natural", no debe ser visto como el indicio de un límite que cierra, sino como el de uno que abre al discurso de Marx hacia los nuevos problemas de la política contemporánea. La reconstrucción de ese contenido y de su efectividad crítica para el presente es posible. Su lugar y su medida están allí: demarcados por la radicalidad de la crítica de Marx al capitalismo. Ésta llega explícitamente hasta el cuestionamiento de la forma en que tanto la sujetidad como la objetividad se constituyen en la época moderna, y plantea por tanto una idea de "revolución" que, lejos de quedar atrapada en las ilusiones del siglo pasado, implica una propuesta cuya plena validez sólo parece mostrarse a la luz de las desilusiones del presente.

El concepto de "producción general" que Marx emplea en su "crítica de la economía política" implica la idea de que la misma, ampliada hasta sus propios límites, es decir, considerada como un proceso completo de reproducción social, posee una estructura esencial, trans-histórica, supra-étnica, cuya presencia sólo adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de situaciones particulares o conjuntos específicos de condiciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en las que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad[92]. Para Marx, el modo en que esta actualización tiene lugar en la situación capitalista difiere radicalmente del modo en que acontecía en épocas anteriores de la historia y debería diferir también del modo que podrá tener en un futuro deseable. Mientras en las situaciones precapitalistas la for-

92 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, pp. 7, 22.

mación de la estructura era simple, en la época capitalista ella es doble y por tanto compleja: no obedece únicamente al condicionamiento "natural" a partir de lo étnico y lo histórico, sino que se somete también a un condicionamiento "seudo-natural", que proviene de la organización económica constituida en "sujeto".

Según Marx, el proceso de reproducción social incluye, como función característica de la existencia humana concreta, una organización particular del conjunto de relaciones interindividuales de convivencia. Es decir, implica una clasificación de los individuos sociales según su intervención tanto en la actividad laboral como en la de disfrute; implica por tanto una definición de las relaciones de propiedad, una distribución del objeto de la riqueza social —medios de producción y bienes para el disfrute— entre los distintos miembros del sujeto social global. Lo que distingue al modo de reproducción social capitalista es el hecho de que sólo en él esta organización de las relaciones de convivencia deja de ser un orden puesto por la formación "natural" de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación —de sobredeterminación— de la figura concreta de la sociedad[93]. Las relaciones de producción/consumo aparecen aquí como una entidad realmente exterior al sujeto, dotada de capacidad formadora. Enajenándose de la vida en que se constituye la "forma natural" de la sociedad, se vuelven sobre ella y la obligan a de-formar su actualización de la estructura del proceso de reproducción social.

Para Marx, el modo de reproducción capitalista determina de manera dual la concreción de la vida social: como donación de forma primaria, de orden "social natural", y como donación de forma secundaria, carente de necesidad "social-natural", en torno a lo que él llama el "proceso autonomizado de formación y valorización del valor". Determinación dual y por ello compleja, pues según él la figura concreta de las sociedades capitalistas es el resultado de un conflicto y un compromiso entre estas dos tendencias formadoras que son contradictorias entre sí[94]. La primera, propia de la constitución social "natural", tiene su meta en una imagen ideal de la sociedad como totalidad cualitativa; la segunda, en cambio, impuesta por las relaciones de producción/consumo cosificadas como "dinámica abstracta del valor valorizándose" tiene por meta justamente la acumulación de capital. La meta de la primera, la única que interesa al sujeto social

93 "... ein für sich seiendes gesellschaftliches Verhältnis...", cf. *ibid.*, p. 299.

94 "La fuerza social natural del trabajo no se desarrolla en el *proceso de valorización* en cuanto tal, sino en el *proceso real de trabajo*." K. Marx, *Kapitel VI. Resultate aus der unmittelbaren Produktionsprozess*, p. 491 [ed. esp.: *El capital, Libro I, capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, México, Siglo XXI, 1971, p. 98].

en cuanto tal, sólo puede ser perseguida en el capitalismo en la medida en que, al ser traducida a los términos que impone la consecución de la segunda, es traicionada en su esencia.

Como puede verse, el concepto de "forma natural" de la vida social, que incluye el de "valor de uso" de los objetos con los que ella tiene que ver, ocupa un lugar central en el discurso de Marx. Tanto la crítica particular del comportamiento y el discurso económico de la época capitalista como aquella otra, general, la crítica de la totalidad de la vida social moderna, resultan impensables sin este concepto de contraste que permite al discurso teórico precisar el sentido de su trabajo crítico. Sin embargo, aunque omnipresente en el texto de *El capital*, el concepto de "forma natural" queda como un esbozo y una indicación; es en esta calidad como se hace manifiesto en sus efectos teóricos particulares. Su contenido es más una incógnita que una solución implícita. El presente trabajo reúne en una primera aproximación una serie de ideas, algunas de ellas presentes ya en la discusión marxista contemporánea, que pueden ayudar a su formulación adecuada. Son ideas que se agrupan en referencia a una distinción entre lo que sería propiamente la forma social-natural del proceso de vida humano, como realidad que —incluso en su permanencia trans-histórica y supra-étnica— implica necesariamente un grado elemental de concreción, y lo que sería la estructura fundamental de dicho proceso, como esencia necesariamente abstracta que sólo se vuelve efectiva a través de una concretización, cuyo paso inicial está justamente en la forma social-natural. Por lo demás, todas ellas son ideas que se entienden como variaciones sobre un solo tema: la libertad como hecho característico de la vida humana.

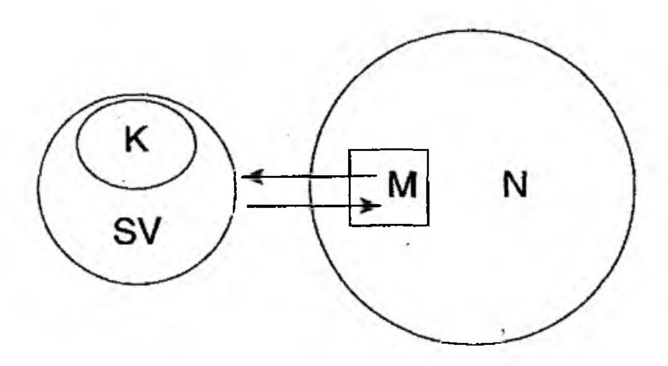
I. Vida animal y vida social

a. La estructura del comportamiento vital

La "forma natural" del proceso de reproducción social consiste en una actualización peculiar de su estructura general. A su vez, esta estructura es, en sus rasgos más elementales, similar a la estructura del proceso de reproducción de la materia viviente del organismo vivo. Considerado en un cierto nivel primario, el comportamiento del ser humano es igual al comportamiento del animal, en tanto que como ser vivo ha actualizado de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos "vida". Este comportamiento de un sector de la naturaleza

se caracteriza, como lo explica Hegel y lo menciona Marx, por la organización autónoma de un conjunto de elementos minerales, como una totalidad parcial que se enfrenta a la totalidad global de la naturaleza en un proceso "metabólico"[95], la totalidad orgánica actúa sobre una zona o territorio de la naturaleza para recibir una reacción de ésta favorable al mantenimiento de su principio de organización[96].

Diagrama 1
El comportamiento vital I



Un principio autónomo de organización de la materia (K) que sólo se cumple en una multiplicidad de organismos singulares (SV...SVn) y que sólo se mantiene con la reproducción cíclica de cada uno de ellos mediante la acción (a) de los mismos sobre un medio natural (M en N) y la integración de las reacciones favorables (r) provenientes de éste. La estructura de este comportamiento de la materia viva tiene una *meta* que es evidente: el mantenimiento de la *integridad* del organismo *singular* en calidad de representante o ejemplar de la *identidad de su especie*; el mantenimiento, en definitiva, de un peculiar principio autónomo de totalización de la materia que, al mismo tiempo que *re-legaliza*, acata y perfecciona la legalidad general de la naturaleza. Es a la estructura y el *telos* de este comportamiento natural a lo que Marx hace referencia en su afirmación materialista de la naturalidad profunda del ser humano.

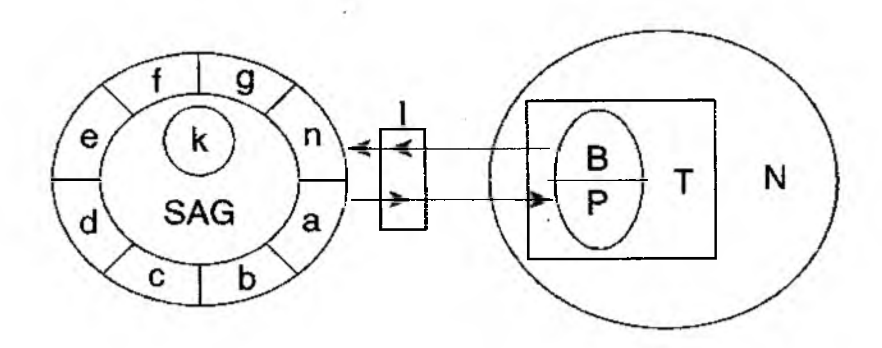
95 Cf. K. Marx, *Das Kapital*, I, cap. V.

96 Hegel, en su terminología particular, llega a decir que, con el comportamiento natural llamado "vida" aparece "el individuo", que tiene en sí mismo un "principio de autoconfiguración", y que se enfrenta como "sujeto" al "mundo objetivo", el que le sirve de "condición" de su existencia y al que "priva de su estado propio al convertirlo en un *medio* suyo", al "darle su propia sujetidad como sustancia". Cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, § 255-59.

Cabe añadir que el comportamiento vital que Marx tiene en cuenta en esta afirmación es el comportamiento de la vida animal más perfeccionada, aquel que lleva al grado máximo de complejidad la estructura general de la vida [diagrama 2].

Este sujeto animal es gregario (SAG): su singularidad, su "individualidad abstracta", está repartida en un conjunto de versiones especializadas (Sa...Sn) que se acoplan unas con otras en las diferentes funciones reproductivas. (La abeja como reina, obrera y zángano.) La coexistencia de los distintos miembros del sujeto gregario se encuentra posibilitada por un determinado sistema elemental de comunicación por señales[97]. (Las figuras que la abeja compone con la trayectoria de su vuelo.) El resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza, se concentra en una transformación de ésta que se presenta como objeto independiente, como un *bien* de la naturaleza *producido* por el sujeto (B/P). (La miel.) La relación entre el sujeto animal y el territorio (T) natural: acción de S, reacción de N, se encuentra posibilitada por un bien producido especialmente, por un objeto de efectividad intermedia (I) (La colmena.).

Diagrama 2
El comportamiento vital II



b. El telos característico de la vida social

Trasfondo prehistórico de la hominización o base vigente de la humanidad actual, la animalidad es solamente la sustancia con la que se

97 "...no es un lenguaje, es un código de señales." É. Benveniste, "Communication animale et langage humain", en *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, p. 62 [ed. esp.: "Comunicación animal y lenguaje humano", en *Problemas de lingüística general*, I, México, Siglo XXI, p. 62].

forma la vida propiamente social. La mejor manera de precisar conceptualmente la idea que tiene Marx de la peculiaridad del ser humano o social es probablemente mostrar, siguiendo su discurso, la diferencia esencial que hay entre el proceso de reproducción animal y el proceso de reproducción social.

No se trata solamente de una *differentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal especialmente dotado —de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera—; o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal[98]. Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano —el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera— pueden ser comprendidos a partir de un descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad *animal* se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad *social*.

El *telos* estructural del comportamiento "vida" es la reproducción de un principio particular de organicidad para un material mineral, mediante el mantenimiento de la integridad física de los distintos organismos singulares en los que se actualiza ese principio. En el caso de los animales de individualidad gregaria, este principio incluye necesariamente un criterio especial de repartición, ubicación o individuación diferencial de todos los miembros o ejemplares del sujeto gregario dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global. El conjunto de las relaciones de oposición y complementariedad que conectan entre sí los distintos miembros del sujeto gregario —y que constituye por lo tanto su identidad como especie animal— consiste en un ordenamiento de los mismos que se repite incansablemente de un ciclo reproductivo a otro, de un milenio a otro, como manifestación disciplinaria de la estrategia óptima de supervivencia que se halla congelada en el principio de organicidad[99].

98 Discontinuidad en la continuidad. Continuidad en la discontinuidad. R. Cailloix: "El hombre es un animal como los otros, su biología es la de los otros seres vivos, está sujeto a todas las leyes del universo... ¿Por qué suponer *a priori* que pretender encontrar en otros lados las propiedades de su naturaleza o, inversamente, encontrar en él las leyes que se observa regir a las otras especies es necesariamente una manía, una ilusión o un espejismo?" *Méduse et Cie*, París, 1960, p. 20. M. Heidegger; "... incluso aquello que, en comparación con el 'animal' adjudicamos al Hombre como *animalitas*, se funda en la esencia de la ek-sistencia." "Brief über den Humanismus", en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947, p. 67.

99 "... inscripción en el organismo de toda solución probada, modificación del cuerpo válida para miles de siglos; perfección del órgano, de las antenas, de los palpos,

La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquello que en su estructura correspondería a este principio de identificación global y de individuación diferencial, o principio de constitución de las relaciones que conectan entre sí a los miembros del sujeto.

Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad[100]. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural[101]. Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un ciclo reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior.

El conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere una figura concreta que debe ser sintetizada por el propio sujeto social. La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad.

El *telos* estructural que anima al comportamiento del ser humano o social diferente por tanto esencialmente de aquel que presenta la dimensión puramente animal de la naturaleza. No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y re-fundación constante de ese principio. Este sentido peculiar de la reproducción social hace del enfrentamiento del sujeto con la naturaleza —que ahora no es sólo externa o del *mundo*

---

de los ojos multifacéticos, sin contar la infalibilidad sonambulesca del instinto." R. Cailloix, *op. cit*, p. 163.

100 "La libertad concebida como un trascender no es solamente una 'especie' particular de causa, sino el *origen de toda causa*. Libertad es libertad para causar." M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), Frankfurt a. M., 1955, p. 44.

101 "L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au coeur de l'homme et qui contraint la realité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être*... pour la realité-humaine, être c'est *se choisir*: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être." Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1943, p. 516.

objetivo, sino también interna o del *cuerpo* sujetivo— un enfrentamiento indirecto, *mediado* por el enfrentamiento del sujeto con su propia sociabilidad[102]. La estructura misma del proceso reproductivo resulta ser así una estructura dual y fundamentalmente contradictoria. Al estrato en que la reproducción es consecución y absorción de reacciones favorables provocadas por el sujeto en la naturaleza se le sobrepone otro, en el que la misma noción valorativa de "favorable" está en cuestión, el estrato en el que el sujeto define y redefine su propia identidad.

Producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*)[103]. Proceso dual que es siempre contradictorio, por cuanto su estrato *"político"* implica necesariamente una exageración (*hybris*), un forzamiento de la legalidad propia de su estrato *físico*[104].

II. Trabajar y disfrutar

El sentido peculiar del comportamiento reproductivo del ser social (*zóon politikón*) se manifiesta en la estructura que interconecta a los distintos elementos de este proceso y en la constitución misma de ellos. Los dos modos diferentes en que puede analizarse esta interconexión compleja: por un lado la fase productiva y por otra la fase consuntiva, se constituyen necesariamente como momento de *objetivación*, la primera, y como momento de *sujetivación*, la segunda[105].

Los círculos mayores representan, cada uno, un *momento reproductivo* en abstracto (t1, t2), en lo que éste tiene de relación: sujeto social-medio natural. (La reproducción del sujeto como proceso que lo relaciona consigo mismo y como donación de forma a su cuerpo o a la naturaleza interior queda fuera de esta representación esquemática.)

La doble presencia de la relación entre *factor sujetivo* y *factor objetivo* (S-N) intenta mostrar por separado las dos fases, que en realidad integran una totalidad, del momento reproductivo: la *fase de trabajo*,

102 Cf. G. Lukács, "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats", en *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923, p. 203.

103 Cf. Aristóteles, *Política*, A, 1252a.

104 Cf. G. Bataille, *La part maudite*, París, 1967, pp. 90-91.

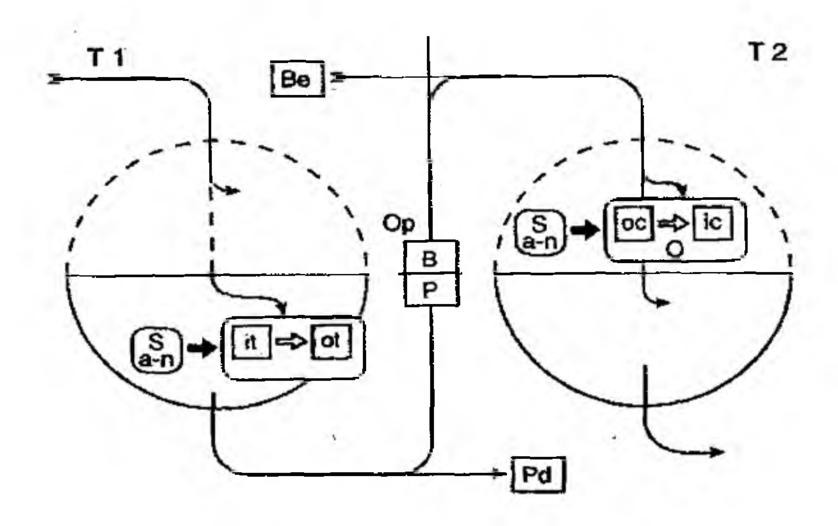
105 Cf. K. Marx, *Grundrisse...*, p. 10.

producción o consumo productivo y la *fase de disfrute*, absorción o consumo improductivo. La relación entre una fase y otra queda indicada por el elemento Op, *objeto práctico*, o B/P, bien/producido (o producto con valor de uso), que constituye el resultado de la primera y la condición de la segunda.

La línea que atraviesa los círculos mayores y que los conecta entre sí mediante el elemento Op representa el flujo de los bienes producidos, como realidad que asegura la continuación del proceso o la repetición de los momentos reproductivos.

Los elementos B (arriba) y P (abajo) señalan: el primero, la presencia de bienes o condiciones con valor de uso espontáneo o directamente naturales; el segundo, la de productos o transformaciones accidentales que el sujeto provoca en la naturaleza (productos que, en ciertos casos, afectan desfavorablemente al sujeto y resultan ser así "destrucciones" de la naturaleza).

Diagrama 3
La reproducción social como producción/consumo de objetos



El círculo de elementos: a, b, c, n en torno a S tanto en la fase productiva como en la consuntiva muestra respectivamente la presencia de un sistema de capacidades y un sistema de necesidades en el sujeto social.

Igualmente los elementos i y o muestran la doble composición del factor objetivo, tanto en la producción como en el consumo; él es, por una parte, campo *instrumental mediador* y, por otra, *objeto de la acción*

o la aceptación del sujeto (materia prima del trabajo y materia prima del disfrute).

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe *elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma. El trabajar tiene una dimensión *poiética*; su dar forma es un *realizar*, dice Marx[106]. Es un inventar y un llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo. Al usar *esa* cosa y no *otra* que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general —animal— de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta. En el proceso de reproducción social, el carácter de auto-realización (del sujeto) inspira la realización misma del producto; invade todas y cada una de las realizaciones del proceso de trabajo: Producir es objetivar, inscribir en la forma del producto una *intención transformativa* dirigida al sujeto mismo, en tanto que consumidor; intención que se sujetiva o se hace efectiva en el momento en que éste usa (disfruta o utiliza) de manera *adecuada* ese producto en calidad de bien, es decir, el momento en que, al aprovechar la cosa, absorbe la forma de la cosa y se deja transformar por ella.

En tanto que agente del disfrute o consumidor improductivo, el sujeto social tampoco es un simple receptor de la reacción favorable que el trabajo ha podido provocar en la naturaleza. Debe discernir y elegir entre las distintas posibilidades de uso adecuado que él puede dar al bien/producido; debe decidir el momento y la intensidad con que le va a afectar la forma de la cosa, la medida y la manera en que hace caso a la intención transformativa que ella trae consigo.

a. El sujeto

La sujetidad del sujeto social reside en su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario. Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo

106 K. Marx, *Das Kapital, loc. cit.*

componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad implica, por tanto, instaurar —más allá del acoplamiento puramente natural— un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de necesidades de disfrute y un sistema definido de capacidades de trabajo.

El modo en que este último responde y cuestiona al primero, la manera en que los dos ceden y exigen para cerrar su compromiso, rige fundamentalmente a partir del proceso de *circulación* de los innumerables objetos singulares que han sido producidos y van a ser consumidos. En este "cambio de manos" por el que todos ellos deben pasar al abandonar a su productor y llegar a su consumidor se encuentra siempre vigente un proyecto de *distribución*, que los reparte entre el conjunto de los individuos sociales[107]. Este proyecto es el que califica a ciertos intentos de entregar productos como aceptables o socialmente productivos y sólo a ciertos requerimientos de bienes como válidos o susceptibles de ser satisfechos por la sociedad. La "politicidad" del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa "armonía" entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.

La doble adscripción de todos los miembros del sujeto social dentro de esos dos sistemas —como individuos necesitados y como individuos capaces—, que los interrelaciona socialmente para el consumo y la producción, es la que, en su unidad y compromiso, confiere a cada uno de ellos su identidad individual. Así mismo es una ubicación peculiar del conjunto de individuos sociales dentro del sistema armonizado de necesidades y capacidades la que determina la identidad, la forma peculiar de la socialidad o conjunto de relaciones intersujetivas de convivencia.

Producir y consumir objetos resulta ser, para el sujeto social, un constante reproducir —instaurar, ratificar o modificar— la forma de las relaciones de producción y consumo. Siempre en proceso de re-sintetizarse —aunque sólo sea para reafirmarse en lo que es—, la identidad del sujeto social está permanentemente en juego, lo mismo como identidad global de la comunidad (*politiké koinonía*) que como identidad diferencial de cada uno de sus individuos sociales. Si el sujeto global tiene

107 K, Marx, *Grundrisse...*, p. 17.

que hacerse a sí mismo, en el sentido de que debe darse una identidad "política" que no ha recibido por naturaleza, los individuos sociales que lo componen son también, necesariamente, partícipes de ese destino. Su ubicación en el sistema de relaciones de convivencia también está, en esencia, siempre en juego. Todo acto suyo implica una intervención en el proceso que los adscribe en determinadas funciones productivo/consuntivas y que los identifica diferencialmente al relacionarlos unos con otros. Los individuos sociales son sujetos "individuales concretos" —y no "abstractos" como los ejemplares gregarios—, en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza, a su propia identidad y a la identidad de los demás. Todo hacer individual es, en este sentido, un hacerse, un hacer a los otros y un dejarse hacer por ellos[108]. En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformar recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global.

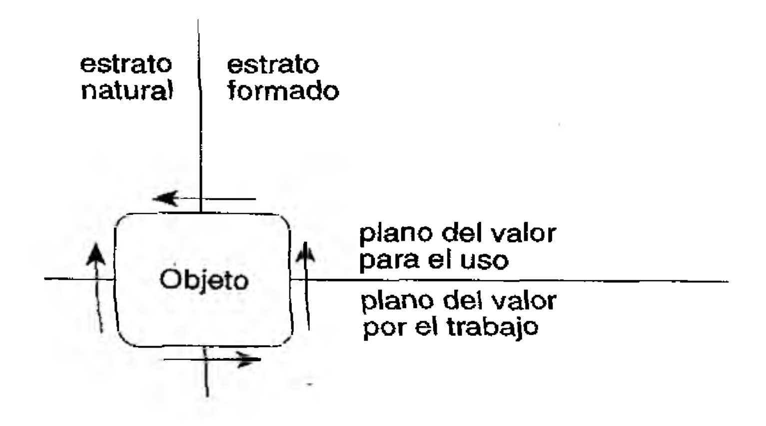
b. El objeto

La objetividad del objeto reside en su practicidad, en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también "político". Como simple "medio natural" del organismo vivo, la naturaleza está ya integrada en un proceso de reproducción; su totalidad ha sido re-totalizada según la perspectiva de la acción que ejerce sobre ella el organismo que se reproduce. La dimensión infinita de la naturaleza se encuentra delimitada y, en su limitación, potenciada en tanto que conjunto de "condiciones de vida"; éstas, (trans-)formadas por el organismo-"sujeto", se convierten en "objetos" favorables u hostiles para su supervivencia. La *forma* que aparece en esta (trans-)formación, y que en el proceso puramente animal es simple plasmación de un programa de actividad inherente a la estructura instintiva del "sujeto", es en cambio, en el proceso de reproducción social, el vehículo del proyecto de auto-realización del sujeto. Aquí, la practicidad o forma del objeto es elegida entre muchas posibles, y su elección está encaminada a provocar un cambio definido en el sujeto que vaya a hacerle caso al consumir adecuadamente el objeto. La forma del objeto es un lugar de doble perspectiva; allí la producción vuelve

108 Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, pp. 182 ss.

objetiva una pretensión transformativa dirigida al sujeto de disfrute, y a partir de ahí mismo el consumo vuelve sujetiva (des-objetiva) esa pretensión aceptándola según su propia disposición.

Diagrama 4
La forma del objeto práctico



La pertenencia del objeto social a un proceso de reproducción en el cual el estrato físico de su cumplimiento se halla refuncionalizado por un estrato "político" no se revela únicamente en la experiencia global de él como totalidad objetiva dotada de una intencionalidad distributiva. Ya como objeto producido para el disfrute o consumo improductivo, pero especialmente como objeto producido para el trabajo o consumo productivo, el objeto social posee una forma que, lo mismo para ser compuesta que para ser tenida en cuenta, requiere de un sujeto libre o en proceso de autoconstituirse.

Resultado, por una parte, y condición, por otra, de la vida de individuos sociales, el objeto práctico es la instancia mediadora que acompaña en mayor o menor medida toda esa actividad de hacerse recíproco que caracteriza a dichos individuos como individuos concretos. Por esta razón, la estructura del objeto práctico o social implica un doble nivel o doble estrato de objetividad[109]. En el primero, puramente natural, el objeto *sería* la entidad mediadora de la reproducción solamente animal de los

109 "Es probable que todo análisis científico, de cualquier objeto que sea... implique necesariamente la distinción entre dos estratos o jerarquías, que pueden ser identificadas como forma y sustancia, en la acepción saussuriana más general de los términos." L. Hjelmslev, "La stratification du langage" (1954), en *Essais linguistiques*, París, 1971, p. 55.

productores/consumidores, de aquel funcionamiento al que se reduciría la reproducción social si pudiera dejar de serlo. En este estrato apenas imaginable, puesto que sólo existe ya como trascendido, el objeto sería naturaleza transformada según un conjunto de capacidades y necesidades instintivas del sujeto. En el segundo nivel, en el cual el primer estrato se encuentra en tanto que *formado* o refuncionalizado, el objeto es la entidad que posibilita esa reproducción física o animal del sujeto y los individuos sociales, pero en lo que ella tiene de sustrato de la reproducción propiamente "política" o intersujetiva de uno y otros.

Lo característico del objeto social en su doble estrato de objetividad se muestra en el hecho de que ésta sólo se sintetiza efectivamente en el encuentro de la producción con el consumo. El perfil definitivo de la practicidad o forma objetiva se juega dentro de la doble tensión que proviene, por un lado de la *intención* de forma propuesta por el trabajo en que ella fue compuesta y, por otro, de la *expectativa* de forma, dispuesta por el consumo en que ella habrá de ser aceptada[110]. La forma del objeto es así *biplanar* o de doble aspecto; corresponde a un *producto* que sólo es tal en la medida en que es un *bien* (lo que no excluye, por supuesto, la posibilidad de que sea también un "mal"); es decir, a una cosa cuya importancia o valor para el uso concreto remite necesariamente a una importancia o valor por el trabajo concreto.

En el uso de los medios de producción —bienes intermedios, producidos no para el disfrute directo, sino para el consumo productivo—, la copertenencia de consumo y producción se da como plena igualdad; consumirlos es producir, producir es consumirlos. *Dar* forma *con* unos medios de producción es lo mismo que *sacar* esa forma *de* ellos mismos[111]. Sin embargo, este dar/sacar forma que tiene lugar en el consumo productivo no es una mera ejecución, como en el mundo animal. Los medios de producción no compelen al sujeto a repetir con ellos siempre una misma operación, a lograr siempre un mismo resultado. Su efectividad no está atada a la plasmación de una forma *singular*, es, por el contrario, una efectividad abierta: permite la composición de distintas versiones de una forma *general*, de todo un conjunto de formas singulares diferentes. Dentro de ciertos límites, el sujeto ("*tool making animal*") puede descubrir en los medios de producción maneras nuevas de utilizarlos, realizar con ellos formas objetivas imprevistas. Puede incluso —puesto que también los medios de producción son bienes *producidos*— transformarlos o sustituirlos: construir otras fuentes de determinación de lo que habrá de ser producido.

110 K. Marx, *Grundrisse...*, p. 14.
111 M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, p. 53.

Entre los medios que intervienen en el consumo productivo hay unos que sólo ofrecen a éste una indicación de forma *para sí mismos*: las materias primas u objetos de trabajo; hay otros, en cambio, que despliegan *ante el trabajo* mismo todo un conjunto de posibilidades de dar forma, entre las que él puede elegir para transformar las materias primas: son los instrumentos.

La forma más acabada del objeto social es sin duda la del *instrumento.* En ella, las dos tensiones que determinan toda forma objetiva —la pretensión de una forma para el sujeto y la disposición de éste a adoptarla— permanecen en estado de enfrentamiento, en un empate inestable que puede decidirse de diferentes maneras en cada caso. La *proposición* de una acción formadora sobre las materias primas, inscrita en la forma instrumental como estructura técnica, no sólo *permite* —como en todo objeto social— sino que exige, para ser efectiva, una *voluntad* de acción formadora que la asuma y la haga concreta. La dinámica transformadora general que el instrumento trae consigo *necesita* ser completada y singularizada por el trabajo[112].

La duración de un instrumento o un conjunto particular de instrumentos asegura la continuidad en el tiempo de la producción y el consumo de una determinada *clase* de objetos prácticos. Es siempre el medio de una *transoperación* productiva o consuntiva que involucra a distintos individuos sociales *sucesivos*. Pero ningún instrumento existe de manera aislada; en realidad, hace parte de un todo en el que su efectividad particular se incluye y se define diferencialmente. Es siempre el medio de una *cooperación* productiva o consuntiva en la que participan distintos individuos sociales relativamente *cercanos* entre sí. La forma de cada objeto instrumental se caracteriza así tanto porque perdura a lo largo de una serie de ciclos reproductivos de la sociedad como porque co-determina, dentro de un mismo ciclo reproductivo, la forma de los demás objetos instrumentales. Es una creación del pasado que permanece actuante en las realizaciones productivo/consuntivas de un sinnúmero de presentes renovados y es asimismo una creación localmente circunscrita que actúa por contigüidad espacial en un contorno más o menos amplio de otras realizaciones productivo/consuntivas.

El conjunto de los instrumentos constituye una totalidad compleja, organizada temporal y espacialmente: es el *campo instrumental* de la sociedad. Las innumerables efectividades particulares de todos los objetos instrumentales se unifican en él como una sola efectividad global.

112 "El trabajo tiene que apoderarse de estas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, convertirlas de valores de uso sólo potenciales en valores de uso efectivos y operantes." K. Marx, *Das Kapital*, cap. V.

La *efectividad* del campo instrumental no se reduce a su productividad, ésta es sólo su determinación cuantitativa: el grado en que el instrumento global capacita al sujeto para dominar o transformar la naturaleza. La efectividad es el contenido cualitativo de la productividad; ella instaura todo un horizonte definido de *posibilidades de forma* para el objeto global de producción y consumo. En este sentido, al presentar ciertas posibilidades de forma y dejar de lado otras, al estar "especializada" en una dirección axiológica determinada, la efectividad global misma posee una forma peculiar, la que decanta en la *estructura tecnológica* del campo instrumental.

La necesidad de poseer una forma peculiar le viene al campo instrumental del hecho de que su función es la de mediar o posibilitar, en la reproducción física del sujeto, su reproducción "política". El horizonte de posibilidades de forma que él delimita para el objeto es, en definitiva, un horizonte de posibilidades de autotransformación para el sujeto. El medio instrumental conecta lo que el sujeto ha sido en el pasado con lo que él puede ser en el futuro: asegura la *continuidad histórica* de su existencia[113]. Objetivada en la estructura tecnológica, es la propia identidad del sujeto la que se pone en juego, la que entrega y recibe su forma peculiar a través del campo instrumental.

III. Reproducción social y semiosis

El sentido característico del proceso de reproducción como proceso propiamente humano o social —el cumplimiento de su *telos* físico en tanto que soporte de un *telos* "político"— no se manifiesta únicamente en la estructura de éste, en su funcionamiento y en la constitución de los factores (sujetivo y objetivo) que intervienen en él. Se manifiesta igualmente tanto en la presencia de toda una *dimensión* de la existencia productivo/consuntiva que no es posible encontrar en el universo natural, una *dimensión* reproductiva propiamente *semiótica*, como en la de un proceso especial de producción/consumo propio de esa dimensión y que es también exclusivo del universo total: el *lenguaje* o proceso semiótico independiente[114].

113 J-P. Sartre, *Critique...*, pp. 250 ss.
114 Cf. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, París, 1972, pp. 33 y 101.

a. La producción/consumo y la comunicación/interpretación

Transformar la naturaleza sirviéndose del medio de producción es para el sujeto productor un intento de dar forma al sujeto del consumo; para éste, aceptar, sirviéndose del medio de consumo, la forma de la naturaleza convertida en bien es un dejarse dar forma. En la forma del objeto, el sujeto de la producción ha cifrado, sobre la sustancia del mismo (sobre el alimento que hay en un comestible, el resguardo que ofrece un espacio habitable, la ayuda que da un servicio, etcétera), una intención transformativa que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia. La apropiación de la naturaleza por el sujeto social es simultáneamente una autotransformación del sujeto. Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa[115].

El *comunicante* (C) y el *interpretante* (I) se encuentran en dos situaciones diferentes: la primera abierta hacia el *referente* exterior a ambas (Rx), la segunda cerrada frente a él. Entre las dos situaciones existe un territorio común o *contacto físico* (animal) protosignificativo (Ct).

La emisión del *mensaje* o intención transformativa (M) de C a I consiste en una modificación que el comunicante hace del estado espontáneo en que se encuentra el contacto, para convertirlo en significativo, es decir, portador de alguna posibilidad de apropiación del referente considerada importante por C para el cumplimiento de lo pretendido en su intención.

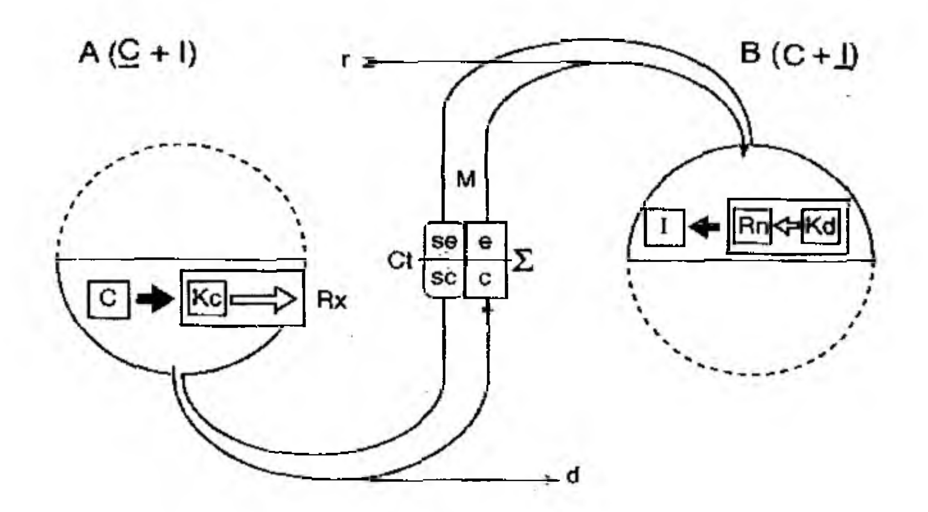
Las condiciones requeridas para que tenga lugar esta simbolización, es decir, esta acción a un tiempo significadora (sobre el contacto) y apropiativa (sobre el referente), se encuentran establecidas en el código (K).

La *significación* (Σ) producida mediante el código (Kc) da forma al contacto (que sería la *sustancia* de ésta, se y sc), lo vuelve expresión (e, significante) de un contenido (c, significado) y constituye así el estrato sémico del objeto social.

La recepción del mensaje consiste, por su parte, en la acción que el interpretante ejerce sobre la forma del contacto para, al consumirla o desconstruirla mediante su propio uso del código (Kd), asumir la intención transformativa que ella trae y apropiarse así del referente (Rn).

115 Cf. A. Leroi-Gourhan, *Le gèste et la parole, I: Téchnique et langage*, París, 1964, p. 163.

Diagrama 5
El proceso práctico de comunicación/interpretación



Seis funciones comunicativo/interpretativas se sintetizan en el proceso social de producción/consumo de significaciones, cada una de ellas ligada a uno de los elementos principales que intervienen en él. (Aunque la importancia relativa de cada una puede variar desde el predominio hasta la accesoriedad, su presencia es indispensable).

El primer eje (véase diagrama 6) está compuesto por las funciones propositiva, asuntiva y fáctica. La primera y la segunda consisten en el cumplimiento del *telos* autotransformativo del sujeto: el comunicante propone una intención, el interpretante la asume.

La tercera consiste en el rescate de la base natural del proceso como vehículo mínimo de la relación entre C e I.

El segundo eje está compuesto por las funciones significadora, metasignificadora y estética. La primera y la segunda consisten en la doble inclusión que el proceso necesita hacer del código que lo posibilita: como *medium con* el que y *en* el que se significa. La tercera consiste en la reivindicación del mensaje como intención que pone en crisis las posibilidades del código.

Tanto la acción que comunica como aquella que interpreta consisten en la elección —proyectada en la una, realizada en la otra— de una posibilidad entre todo el conjunto de posibilidades de forma que el campo instrumental despliega sobre la naturaleza. La forma del objeto no puede ser tal, es decir, destacarse de lo informe o natural, ser inventada y percibida como sentido del objeto, si no es en tanto que resultado del

uso —activo o productivo y pasivo o consuntivo— de un *medium* que delimita la frontera entre el sentido y el sinsentido de la infinidad de fenómenos naturales. El ciclo de la reproducción como proceso de vida social sólo es un producir/consumir significaciones, un cifrar/descifrar intenciones transformativas en la medida en que compone y descompone sus objetos-cifras de acuerdo a un *código* inherente a la estructura tecnológica del propio campo instrumental. Sólo la presencia de esta entidad *simbolizadora* fundamental que establece las condiciones en que el sentido se junta o articula con la materia natural, es decir, las condiciones en que esta materia puede presentar la coincidencia entre un *contenido* o significado con una *expresión* o significante, vuelve posible el cumplimiento de la producción/consumo de objetos como un proceso de comunicación/interpretación.

Diagrama 6
Las funciones de la comunicación/interpretación[116]

	ELEMENTOS	FUNCIONES
C	comunicador	Propositiva (expresiva)
I	interpretador	Asuntiva (conativa, apelativa)
Ct	contacto	Fática
K	código c para cifrar d para descifrar	Metasémica (metasignificadora)
R	referente o contexto	Sémica (significadora, o referencial)
x	x sin sentido	
n	n con sentido	
M	mensaje	Estética (poética)
S	signo	

Es característico del proceso social de producción/consumo que su uso del campo instrumental no se reduce al empleo de éste en la apropiación de la naturaleza, en la composición de una forma práctica u objetiva a partir de ella. Usar el campo instrumental consiste por un lado en *obedecer* y por otro en *rebelarse* al proyecto de objetividad que él trae

116 Véase el origen de estas esquematizaciones en R. Jakobson, “Closing Statement: Linguistics and Poetics”, en *Style and Language*, Nueva York, 1960, pp. 353 ss.

consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo como historia de la relación sujeto-objeto. La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma; un subrayar o un modificar la línea que demarca la frontera entre lo que es forma en general y lo que no lo es. Por ello, la dimensión semiótica del proceso de reproducción social consiste en un producir-cifrar y un consumir-descifrar objetos-significaciones que sólo puede llevarse a cabo en la medida en que usa un código diferente de todos los que rigen el comportamiento de los seres vivos puramente naturales; un código que, al ser empleado para constituir el sentido de las cosas, exige ser él mismo, simultáneamente, *re-constituido*, reafirmado con la misma o con otra constitución. El proceso de producción/consumo como proceso de comunicación/interpretación es así un proceso no sólo de significar sino igualmente de *metasignificar.*

El componer/descomponer libremente la forma del objeto práctico es un producir/consumir significaciones que juega con los límites del código, que rebasa la obediencia ciega de las reglas que rigen su realización. La posibilidad de este significar libre o meta-significador se encuentra garantizada por el propio código del comportamiento humano. Dar forma significativa al material natural es actuar sobre él, por un lado, en una perspectiva *paradigmática*: hacer que se distinga diacríticamente, dentro de un conjunto de objetos equiparables, por su semejanza o desemejanza con ellos. Por otro, simultáneamente, en una perspectiva *sintagmática,* es actuar sobre él para que se distinga por su ubicación relativa, espacial y temporal, respecto de los demás objetos de dicho conjunto[117]. Las condiciones que el código establece, de acuerdo a la combinación de estos dos órdenes o perspectivas, para que un material se articule con una forma y adquiera la presencia significativa de significado/significante son condiciones que respetan un doble nivel de esa articulación. Un nivel primario, en el que a un material dado le corresponde "por naturaleza" una figura y una ubicación determinados, es decir, en que resulta espontáneamente significativo; y un segundo nivel, en el que la libertad se ejerce y la forma significativa, la combinación de figura y ubicación de ese material, debe ser, ineludiblemente, *inventada*[118].

El código inherente al campo instrumental del proceso de reproducción social, esa entidad simbolizadora fundamental, sólo puede estable-

117 Cf. R. Jakobson, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", en *Selected Writings, II: World and Language*, La Haya, 1971, p. 243.

118 Cf. A. Martinet, "La doble articulación del lenguaje", en *La lingüística sincrónica*, Madrid, 1968, p. 10.

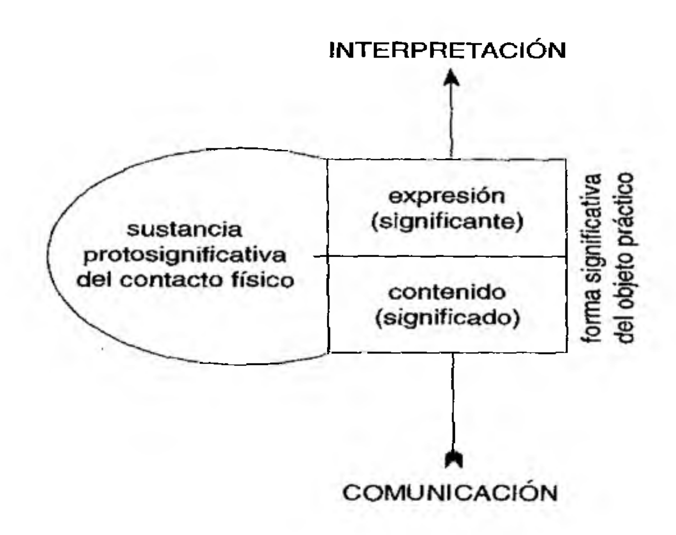
cer las condiciones de articulación entre sentido y materia, es decir, de composición de formas objetivas, en la medida en que él mismo se encuentra constituyendo constantemente dichas condiciones a partir de un estado de cosas dado, en el cual éstas se hallan apenas esbozadas como posibles. El articular propio del código social es un constante constituir su propio efecto simbolizador a partir de un estado natural preexistente del mismo. El *sin-sentido* a partir del cual el proyecto originario establece las condiciones de la presencia de *sentido* en los objetos es siempre, en realidad, un *proto-sentido*[119]. El proyecto originario de simbolización consiste justamente en un trascender la articulación espontánea que el comportamiento animal, como estrato profundo del comportamiento humano, establece entre los fenómenos naturales externos a su vida orgánica y la presencia de los mismos en tanto que funcionalizados para la reproducción de su principio de organicidad vital. El proceso de vida animal entrega al proceso de vida humana una "*protoforma*" de la naturaleza; la existencia humana convierte a ésta en *sustancia de la forma social-natural.*

Entre el sujeto productor-comunicador y el sujeto consumidor-interpretador existe siempre un *contacto físico* que, considerado en su presencia más primaria, los relaciona como co-partícipes de un proceso de reproducción puramente animal. Los elementos de este contacto físico o ambiente natural de la vida, como "transformaciones" de la naturaleza provocadas por el uno y esperadas por el otro, que "expresan" para éste un "contenido" puesto en ellos por el otro, son así (vistos desde el horizonte de la vida social) *materiales proto-significativos*: poseen la *sustancia* (sc y se) que, *formada* por la conjunción propiamente humana de significado (c) y significante (e), pasa a constituir el verdadero carácter significativo del objeto práctico. El contacto físico entre productor-comunicador y consumidor-interpretador es en todo caso, incluso en ésta, su versión originaria o elemental, un contacto cargado por sí mismo de esbozos de significación, un "rumor" (*fatis*)[120] en el que uno y otro se hallan inmersos. Sólo sobre la base de esta comunicación/interpretación espontánea, primaria o derivadamente "natural", se levanta la comunicación/interpretación propiamente libre o humana.

119 Cf. M. Merleau-Ponty, "Le langage indirect et les voix du silence", en *Signes*, París, 1960, pp. 83-84.

120 Esta "atmósfera de sociabilidad" que establece una "*phatic communion*" entre emisor y receptor fue puesta de relieve por B. Malinovski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", en C. K. Ogden y I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Nueva York, 1968, p. 315. Véase también L. Hjelmslev, *op. cit.*, p. 61.

Diagrama 7
La dimensión significativa del objeto práctico



Tal como el campo instrumental al que pertenece, el código tiene una historia porque el proceso de comunicación/interpretación no sólo se cumple *con* él sino igualmente *en* él; porque él mismo, al servir en lo manifiesto, se modifica en lo profundo[121]. En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*. En verdad, la historia del código tiene lugar como una sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido[122], resultante de la refuncionalización —más o menos profunda y más o menos amplia— de proyectos precedentes por nuevos impulsos donadores de sentido.

121 La insistencia en la idea de que el significar humano no es sólo comunicación/interpretación de mensajes sino siempre historia de sí mismo, proviene, formulada en términos de la mística judía, de W. Benjamin ("Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" (1916) en *Angelus Novus*, Frankfurt a. M., 1966, pp. 10-11). Retomada por Heidegger ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., 1961, p. 35), ha sido desarrollada después unilateralmente por la metafísica postestructuralista. Es también la condición implícita del descubrimiento de Hjelmslev (*op. cit.*) de que el movimiento que constituye la biplanaridad del signo depende de otro, el que constituye su doble estrato de sustancia y forma.

122 Cf. L. Hjelmslev, *op. cit.*, pp. 56-7.

b. La comunicación/interpretación como lenguaje

La dimensión *semiótica* de la vida social no se distingue en general del proceso *práctico* de producción/consumo. No es otra cosa que el modo en que la dualidad de éste —su ser físico y "político" a la vez— caracteriza a la realización efectiva de todos los actos, tanto del sujeto global como de los sujetos individuales. Sin embargo, dentro de esa dualidad, el predominio de lo "político" sobre lo físico requiere que el proceso de comunicación/interpretación, como proceso que lo hace manifiesto, se cumpla de manera independiente respecto del cumplimiento práctico de la producción/consumo; implica la necesidad de una existencia autónoma de la dimensión semiótica de la existencia social. Lo *semiótico*, al mismo tiempo que permanece en lo *práctico*, deja de confundirse con ello y se constituye como un proceso especial, "purificado", de producción/consumo de significaciones. Puede decirse, por ello, que el ser humano, en tanto que es el "animal político", es también el "animal dotado de lenguaje" (*zoon logon ejon*).

El lenguaje en su realización básica, verbal, es también un proceso de producción/consumo *de objetos*. El hablante entrega a quien escucha una transformación de la naturaleza: su voz modifica el estado acústico de la atmósfera, y ese cambio, ese objeto, es percibido o consumido como tal por el oído del otro[123]. Pero la producción/consumo de esa transformación acústica de la atmósfera se distingue de todos los demás procesos particulares de producción/consumo. Lo característico de ella está en que conjuga un mínimo de practicidad con un máximo de semioticidad.

Mientras mayor es la importancia relativa de un proceso particular de producción/consumo en referencia al sistema combinado de necesidades y capacidades del sujeto social, menor es la posibilidad que hay en él de poner en juego libremente la forma del objeto práctico que produce/consume y menor es por lo tanto el repertorio de significaciones que pueden ser comunicadas/interpretadas en él. La transformación lingüística de materia tan sutil, dúctil y generalizada como es el estado acústico de la atmósfera ocupa sin duda en el sistema de necesidades de consumo y capacidades de producción un lugar de importancia relativa casi nula[124]. Los objetos prácticos que salen y entran en ella son en principio "siempre" posibles, "fáciles" de construir y "no sirven" casi para nada.

123 Se trata de palabras, de tonalidades fónicas o fenómenos audibles dotados de significado, que, a manera de "siluetas" sonoras, se diferencian unas de otras por ciertas "marcas distintivas", los fonemas. Cf. N. S. Trubetzkoy, *Principes de Phonologie*, París, 1970, p. 38.

124 Cf. F. de Saussure, *op. cit.*, p. 101.

Su practicidad es sumamente enrarecida y por ello su semioticidad especialmente densa. El repertorio de formas-significaciones que pueden articularse con su materia es infinitamente mayor que el que puede alcanzarse con cualquier otro tipo de objetos. La producción/consumo de ellos ofrece así la vía privilegiada de la comunicación/interpretación.

Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productivo/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el auto-proyectarse y auto-realizarse del sujeto social encuentra su "instrumento" más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se "libera" de su sujeción al plano básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. *Imaginar*, es decir, negar y trascender la "forma" dada mediante la composición de otra posible[125]: esa actividad, exclusiva del animal que supedita su reproducción física a su reproducción "política", no consiste así únicamente en inventar formas "cautivas" de la practicidad del objeto. El proyectar que imagina mediante la producción/consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo "en el vacío", desentendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo "hablara con hechos".

La potenciación de la capacidad semiótica que el lenguaje aporta a la vida social lo distingue funcionalmente de todas las otras vías que, a través de su practicidad particular, conducen el flujo significador de la vida social. La vida social es necesariamente *logocéntrica*[126]: el lenguaje no sólo condensa y perfecciona pasivamente las realizaciones semióticas de la práctica; por el contrario, penetra y se inmiscuye con su perspectiva propia en todas y cada una de ellas. No sólo les sirve, sino también las domina. En virtud del enfrentamiento que se establece así entre la comunicación/interpretación en general y el lenguaje, la semiosis social entra en una peculiar dinámica de "*traducción*" y "*re-traducción*" entre el hacer y el decir. Siempre, por más indirectamente que sea, lo que acontece con el lenguaje representa, en el escenario de la imaginación pura, aquello que acontece en el terreno de la proyección/realización práctica; pero, a su vez, nada acontece en este terreno que no constituya también una representación de aquello que se juega en el lenguaje.

125 Cf. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, París, 1940, p. 232.

126 Cf. R. Barthes, "Elements de sémiologie", en *Le degré zéro de l'écriture*, París, 1964, p. 80 [ed. esp.: *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI, 1973].

IV. Sobre la figura elemental del valor de uso

Si se pone a la libertad como el hecho característico de la existencia humana, es decir, si se define el proceso de reproducción social como aquel que subordina estructuralmente su estrato físico de funcionamiento a su estrato "político", es imposible dejar de reconocer que en él se halla presente un *conflicto* fundamental: el conflicto entre lo social como forma y lo natural como sustancia formada. Lo natural rige en lo social, pero lo social no es continuación de lo natural: está del otro lado de un abismo que, paradójicamente, dentro de lo natural, lo separa de él[127]. Para lo social, trascender y dar forma a la sustancia natural implica necesariamente crear a partir de ella, dependiendo de ella, un orden autónomo. Al mismo tiempo que mantiene en sus rasgos generales el orden que ella posee espontáneamente, lo fuerza y recompone en su vigencia particular: lo convierte en el material de su propia creación.

El proceso de reproducción social *trans-naturaliza* el cumplimiento de todas y cada una de las funciones propias del proceso de reproducción vital. Desde la perspectiva de la naturaleza, es una "perversión" de lo animal. La producción/consumo del alimento, la convivencia gregaria, la procreación, el mantenimiento de la especie, en general, son funciones que el ser humano debe cumplir, pero que él las cumple no por sí mismas sino por algo que escapa al animal, que es extraño a su universo: la "producción" y el "consumo" *de la forma* de la socialidad.

La "forma social-natural" propiamente dicha del proceso de reproducción social se constituye en torno al conflicto que trae consigo la transnaturalización de la vida animal. Encarnación concreta de este conflicto, ella es, por necesidad, *múltiple*. Su constitución parte de una auto-elección originaria, de una elección de *identidad*, y ésta tiene lugar siempre en una situación particular que la vuelve posible, en un marco determinado de condiciones y acontecimientos naturales, tanto étnicos como territoriales[128]. La forma social natural implica así un pacto fundante del sujeto consigo mismo, en el que cristaliza una estrategia de autoafirmación como garantía de supervivencia. Se trata de un compromiso de mantener y cultivar la manera peculiar en que logró su transnaturalización, es decir, la selección inicial que hizo de aquello que del material animal debe ser reasumido y potenciado y de aquello que debe ser abandonado y reprimido. Desde su versión más simple y

127 Cf. Claude. Lévy-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1967, p. 12.

128 K. A. Wittfogel, *Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte*, en Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tubinga, 1932.

pura hasta sus versiones más complejas y reelaboradas, la forma social natural atraviesa por una historia que es una sucesión de fidelidades y traiciones a este compromiso originario.

Seguir paso a paso el modo en que la transnaturalización entrega su *nivel elemental de concreción* a la "forma natural" del proceso de producción social, examina lo que acontece con la producción/consumo, tanto práctica como semiótica, cuando su realización no es solamente libre en abstracto sino *libre y comprometida* con un proyecto peculiar de humanidad, sería tarea de otro conjunto de notas, complementario del presente.

Por lo que respecta a la conclusión que permite sacar el presente trabajo, cabe señalar solamente que, según ellas, el concepto de "forma natural" del discurso de Marx en *El capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la "tiranía del capital" es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.

6. Definición del discurso crítico[129]

"La obra de que se trata en primer lugar es crítica de las categorías económicas o, if you like, el sistema de la economía burguesa expuesto críticamente. Es al mismo tiempo exposición del sistema y, mediante la exposición, crítica del mismo."

Marx a Lassalle, *carta del 22 de febrero de 1858.*

A partir del siglo XIX, la sobreposición de dos procesos revolucionarios de distinto orden, el liberal y el comunista, determina en el plano propiamente discursivo de la existencia social la presencia de un fenómeno paradójico que podría ser descrito así: el discurso del liberalismo político, cultivado por la burguesía europea posrevolucionaria en su restauración del liberalismo económico o pro-capitalista, es asumido por la intelectualidad representante de la clase trabajadora como el discurso básico o de partida en su intento de formular un discurso de intención comunista.

La mayoría de los autores que se ubican en la izquierda no ve ninguna contradicción en el hecho de entreverar en su labor categorías metódicas y conceptos descriptivos de la sociología positivista, por un lado, y del materialismo histórico, por otro. Confiados en un efecto directo y determinante de sus intenciones políticas sobre su producción teórica, no reparan en que los orígenes y las tendencias discursivas contrapuestos de estos dos aparatos teóricos se hallan inscritos en la estructura de los mismos[130] y permanecen activos desde ella ni en que, al yuxtaponer los dos funcionamientos, someten necesariamente —aunque sea contra su voluntad— la eficacia del aparato más débil, el insurgente o revolucionario, a la del más fuerte, el establecido o restaurador.

129 Publicado originalmente en *Cuadernos Políticos*, núm. 10, México, 1976

130 Olvidan que la sociología inspirada en la filosofía científica o "positiva" —esto es, "constructiva", respetuosa de lo dado, aquiescente con el orden establecido, unificadora de los espíritus— fue puesta en pie para combatir las doctrinas comunistas, continuadoras de la filosofía crítica o "negativa" —esto es, "destructiva", cuestionante frente a la empírea, impugnadora del poder, deslindadora de los intereses históricos—.

Desde la década de los años veinte, el pensamiento marxista heterodoxo se ha planteado, tanto metodológicamente como en sus investigaciones concretas, el problema de su especificidad como teoría revolucionaria. La discusión ha vuelto a abrirse después del "fin del mundo" en 1945 y de la "guerra fría" que lo continuó y que parece llegar a su culminación. Lo que intentamos en las siguientes páginas es introducir en ella la consideración del modo peculiar (y, creemos, ejemplar) —el modo de la crítica— en que esa relación entre el discurso liberal aburguesado y su núcleo duro, la ciencia de la economía política, y el discurso revolucionario de la clase trabajadora, el "comunismo científico", tiene lugar en la obra teórica de Marx.

I. Teoría revolucionaria y revolución en la teoría

La principal obra teórica de Marx, la "crítica de la economía política", pertenece en calidad de elemento central a la realización de un proyecto teórico mucho más amplio y diferenciado, el del "comunismo científico"; éste le adjudica su función predominante y, sobre todo, le imprime su carácter crítico.

El proyecto teórico del comunismo científico se afirma como proyecto crítico en la medida en que se realiza como un proyecto a la vez científico y revolucionario; aún más, revolucionario por ser científico y científico por ser revolucionario.

Una doble exigencia —que por el año de 1844 se concentra en la situación de Marx, el filósofo y el militante— obliga a esta doble realización. Es por un lado una exigencia que aparece en el terreno propio de la teoría; es por otro una exigencia que viene directamente de la revolución.

a. De la teoría a la revolución

La actualidad de la revolución comunista comporta una radicalidad tal que afecta y pone en juego incluso al estrato más profundo de la realidad, aquel que no pudo ser tocado por las otras revoluciones de la "era histórica" (o, mejor, "prehistórica"): la esfera en que ella se distingue en cuanto tal (lo "cósmico") de la materia en sí (lo "caótico").

Dentro de la perspectiva de la ocupación teórica, científico-filosófica —que es la perspectiva inicial de Marx—, este efecto de la actualidad de la revolución comunista se experimenta bajo la forma de un cuestionamiento. La noción tradicional acerca de una determinación metafísi-

ca (extrasocial) e idealista (espiritual) de las posibilidades que tiene un discurso de ser científico o de producir un saber verdadero exige ser superada, y no sólo en términos dialécticos e historizadores (Kant, Hegel) sino también en términos materialistas.

Las tesis de Marx "ad Feuerbach" resumen esa superación. En términos dialéctico-materialistas, las posibilidades de verdad que hay para el saber se definen dentro de un horizonte social-natural de objetividad o sentido que va siendo constituido prácticamente como negación o re-ordenamiento de lo puramente natural. Es la tendencia básica que llevan las modificaciones históricas (revoluciones) adoptadas por la praxis o proceso social de reproducción ("trabajo") la que marca la dirección dentro de la cual la intención de un saber puede ser verdadera o científica.

De ahí el primer aspecto de la autoafirmación teórica comunista-marxista: realizarse como teoría científica quiere decir realizarse como teoría de la revolución, esto es, como teoría que participa en la revolución y que es teoría sobre la revolución. Y como la totalidad del proceso social de reproducción ha entrado, desde las primeras crisis del capitalismo, en toda una época de destrucción y reestructuración radicales, en la época de la revolución total, el desarrollo de un saber verdadero sólo puede corresponder a un discurso que siga necesariamente el impulso de este movimiento: al discurso comunista o compuesto a partir de la práctica de la clase propiamente anticapitalista y revolucionaria, la clase de los trabajadores asalariados.

b. De la revolución a la teoría

Pero el movimiento revolucionario comunista se construye lentamente, probando y desechando distintos esbozos; la formación de su identidad sigue una historia dura y larga; la historia de las luchas que llevan a la masa de proletarios miserables, aislados, desesperados, indefensos, a constituirse como clase social organizada y como contrapoder efectivo, impulsor de una alternativa política global frente al mundo de los explotadores capitalistas. Y cuando Marx se suma al proletariado esta historia se halla aún a medio camino.

La intervención de Marx parte precisamente de la constatación de una insuficiencia decisiva del movimiento proletariado revolucionario y culmina en la solución de la misma.

La insuficiencia: el movimiento obrero ha llegado a ser ya una fuerza social y política de importancia central, pero "algo" hace que su impulso se desvíe, en unos casos hacia lo inesencial o inofensivo ("reformismo"), en

otros hacia lo irreal y autodestructivo ("utopismo"). Su actividad se halla todavía sometida —sea absorbida o neutralizada— a la acción del mecanismo reproductor de las relaciones sociales-institucionales capitalistas.

La solución: para la construcción del contrapoder ("partido") comunista se requiere que la clase de los trabajadores alcance todo un nuevo grado de independencia organizativa y de radicalidad programática, y ello sólo puede darse si tiene lugar un acontecimiento propiamente discursivo o que pertenece al terreno específico de la lucha ideológica, pero que ha adquirido una función relativamente predominante o ha concentrado en sí coyunturalmente la función resolutiva de todos los demás acontecimientos —incluso los más determinantes— del movimiento revolucionario: el desarrollo de un saber científico —es decir, propio de la clase proletaria y liberado de las limitaciones impuestas por el discurso burgués dominante— sobre las condiciones del tránsito del modo capitalista de la reproducción social a su organización comunista.

De ahí el segundo aspecto de la autoafirmación teórica comunista-marxista —y, al mismo tiempo, la definición de su tarea teórica—: realizarse como teoría revolucionaria quiere decir realizar la revolución también como revolución en el terreno específico del discurso teórico. Y primeramente como revolución en el discurso que versa sobre la realidad económico-social (política), puesto que en toda la era mercantil y capitalista el conjunto del discurso teórico gira —abierta o embozadamente— en torno a él.

II. La necesidad del carácter crítico del discurso comunista

La necesidad, para la teoría, de volverse teoría de la revolución y la necesidad, para la revolución, de ampliarse como revolución, en la teoría: ambas se resuelven unitariamente en la realización del proyecto teórico comunista-marxista como discurso teórico esencialmente crítico. Esto es así porque ni esa conversación de la teoría ni este perfeccionamiento de la revolución pueden tener lugar de manera positiva y pura (acrítica) —como creación de un saber meramente sustitutivo a partir de la nada—, sino sólo de manera negativa y comprometida, como resultado de la elaboración permanentemente conflictiva, en contra pero dentro del dominio ideológico capitalista, de un saber de la revolución comunista.

1. Las condiciones del dominio ideológico

"El lenguaje mismo es tanto el producto de una comunidad como, desde otra perspectiva, la existencia de la comunidad como existencia que implica al ser hablante."

(K. Marx, *Grundrisse...*, p. 390).

Las ideas de la clase dominante capitalista no sólo son dominantes porque son expuestas (e impuestas) con medios de difusión de un alcance y una eficacia inmensamente mayores que los de los gestos y las palabras con que protestan las clases sometidas. Sin duda, los mensajes que hacen la apología del orden social establecido se vuelcan de manera abrumadora sobre todos los individuos sociales. Pero no es esta brutal insistencia la que sustenta el carácter dominante de las ideas dominantes. La lucha ideológica no consiste simplemente en un enfrentamiento entre dos cuerpos de doctrina que se disputen el derecho a asentarse sobre la "conciencia social" y a ocuparla, y en el que uno, el de la burguesía, se imponga y acalle al otro debido tan sólo a una supremacía física en el acceso a los aparatos de comunicación.

Las ideas del burgués dominan porque —como dice Marx (*La ideología alemana,* III, 1: "El viejo testamento", 6, B)— él puede "demostrar" fácilmente con el lenguaje de la época la "identidad" entre las "relaciones individuales o humanas en general" y las "relaciones mercantiles". Y puede hacerlo porque "este propio lenguaje es un producto de la burguesía y, por tanto, igual que en la realidad, también en el lenguaje las relaciones de intercambio valorizador (*schacher*) han sido convertidas en la base de todas las demás".

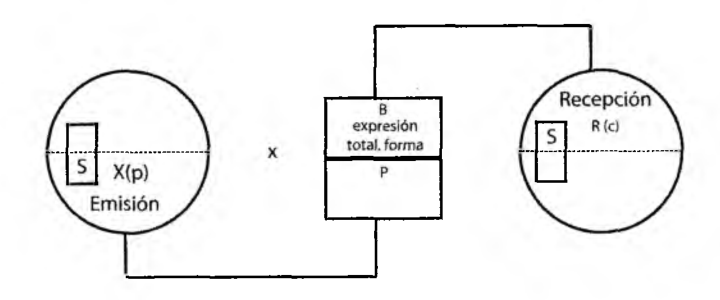
La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos que ocurren en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda del "lenguaje de la vida real", allí donde se produce el discurso, el "lenguaje propiamente dicho", es decir, "la conciencia y las ideas".

Dos hechos que pertenecen a esta esfera serían, así, las causas que determinan el carácter dominante del discurso o las ideas de la clase dominante burguesa en el modo de reproducción capitalista. El primero y principal es de orden general y afecta así directamente a todo el proceso de producción/consumo de significaciones o proceso comunicativo de la sociedad; el segundo, supeditado al primero, sólo afecta directamente de manera particular a la producción/consumo discursiva o propiamente

ideológica de significaciones, como rama central pero aislada dentro del proceso comunicativo.

Primer hecho: únicamente en el caso de las significaciones concretas (inclusive significaciones discursivas o ideas) compuestas por la clase burguesa para defender sus propios intereses su eficiencia o verosimilitud se encuentra potencializada por la acción de un dispositivo normador o subcodificador del código comunicativo general, que imprime a toda la producción/consumo de significaciones un sentido apologético elemental respecto del modo capitalista de la reproducción social.

Figura 1
Reproducción social y significación



a) La praxis o el proceso social de reproducción (R), como todo proceso de reproducción gregario, es un proceso de producción/consumo indirecto del sujeto (S) mediante producción/consumo directo de objetos intermedios o de naturaleza (N) transformada. La especificidad de la praxis o proceso social de reproducción reside en que es además —como dice Marx en el capítulo V de *El capital*, I— un proceso de "realización": un proceso de reproducción indirecta en el cual todos los objetos intermedios poseen en mayor o menor medida un carácter instrumental o son aptos para dar lugar a un conjunto abierto de efectos (y no a uno solo o a una serie cerrada de ellos), por cuanto se hallan mediando o posibilitando, como objetos prácticos, productos útiles (con valor de uso) o bienes producidos (B/P), el cumplimiento de un conjunto de fines (satisfacciones de necesidades) que siempre está todavía por ser elegido o decidido, propuesto o proyectado por el sujeto. Dicho en otros términos: la especificidad de la praxis reside en que es un proceso colectivo de reproducción que sólo puede cumplirse como proceso de autoreproducción: un proceso en el que toda la reproducción natural se halla al servicio (o sometida a la finalidad) de un proceso reproductivo de otro orden y que

lo transciende: el proceso de producción/consumo de la estructura misma de las relaciones sociales (políticas) que constituyen al sujeto.

En tanto que proceso de "realización", el proceso de reproducción social posee necesariamente una dimensión dentro de la cual él mismo es un proceso de producción y consumo de significaciones. El proceso de "realización" sólo puede llevarse a cabo en la medida en que procede como ciclo comunicativo, como movimiento que, al producir/consumir objetos, sintetiza a un sujeto carente de unidad consolidada o de figura preestablecida. Al "realizar" objetos, el sujeto social debe realizarse: debe crear o re-crear su propia identidad social o esencia política. En otros términos, debe constantemente salvar en sí mismo un *hiatus* o superar una escisión que le es constitutiva: la falta de una coincidencia natural o una correspondencia espontánea entre las dos perspectivas de su existencia: como sujeto en acto de producir (p) y como sujeto en acto de consumir (c). Debe, por tanto, emitir/recibir (producir/consumir) el mensaje con el que, estando en un momento dado (t1), define su figura futura o se proyecta a sí mismo para el momento siguiente (t2).

Por esta razón, todo objeto propiamente instrumental o práctico es siempre una cosa significativa o dotada de sentido: una porción de materia sustancializada (estrato natural) por una forma (estrato social) que la determina (circunscribe, recorta) de manera biplanar, con un aspecto de significado o contenido y con otro de significante o expresión, dentro de esa tensión autoreproductiva y comunicativa.

El conjunto de leyes de acuerdo al cual se organizan las posibilidades de figuración concreta del sujeto social en su autoreproducción implica necesariamente un código general que organiza las posibilidades concretas de su comunicación o su significar. Y así como ese conjunto de leyes cambia históricamente, lleva una tendencia estructural en su modificación y califica positiva o negativamente en referencia a ella a toda acción social posible, así también el código general sigue esa tendencia básica en su dinámica específica y califica de verdaderos o falsos, según se adecuen o no a ella, a todos los mensajes concretos posibles.

b) Pero el modo de funcionamiento propiamente capitalista del proceso social de reproducción o trabajo sólo coincide de manera contradictoria con las determinaciones estructurales o básicas del mismo. El proceso de trabajo capitalista, dice Marx, es la "unidad contradictoria del proceso de trabajo (T) con un proceso de valorización del valor (Vv)". (Es la configuración más acabada —absolutizadora o universalizadora— de la modalidad histórica del proceso de reproducción social como serle inconexa de procesos productivistas-privados del trabajo, es decir, como

proceso reproductivo cuya totalidad se encuentra organizada y regulada contradictoriamente por un proceso espontáneo o casual de formación e intercambio de valores.)

En la modalidad capitalista del proceso de vida social global, la autoreproducción del sujeto comunitario sólo se lleva a cabo en la medida en que se halla subordinada a la satisfacción de un sistema de necesidades que es heterogéneo respecto del suyo propio: el que se determina en la dinámica autoreproductiva y acumulativa del capital —relación social que adjudica a una parte del sujeto la función de "cosa valiosa" para la otra— o "sujeto automático" por sustitución. Para el sujeto comunitario, autorreproducirse de manera capitalista es, por ello, realizar (afirmar) su propia supervivencia, pero hacerlo —he aquí su contradicción— en tanto que sujeto explotado (negado) tanto en lo físico (el derecho al disfrute del producto de su labor) como en lo específicamente humano (en su autarquía o facultad de decidir sobre sí mismo).

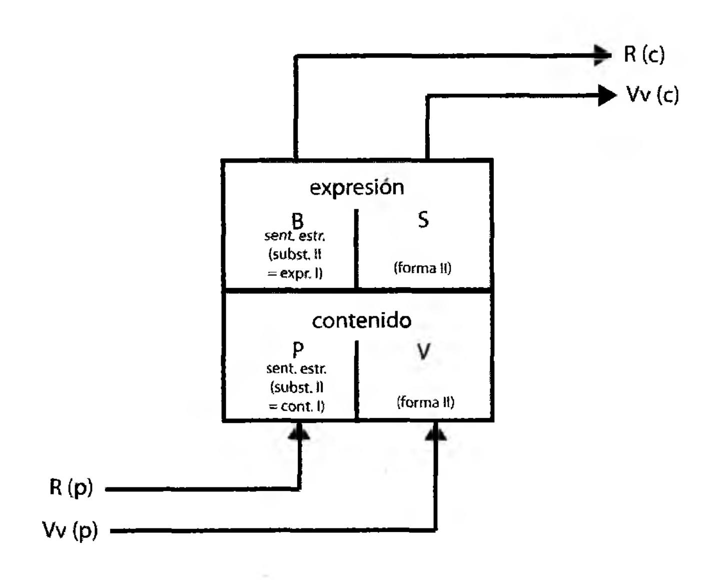
Los objetos prácticos, mediante los cuales tiene lugar este proceso, adoptan, consecuentemente, una forma peculiar, de doble estrato social como la de los fetiches u objetos de culto religioso. Junto a la objetividad que es en ellos básica o estructural, la concreta o social-natural —la de productos que se expresan como bienes (4-P)—, adquieren otra, derivada de la primera, que actúa sobre ella y que la configura o refuncionaliza: la objetividad abstracta o social por valorización —la de valores que se expresan como valores de cambio o precios ($/V)—. Se vuelven mercancías, objetos "sensorialmente suprasensoriales", propios de la autoreproducción de la comunidad ("terrenales") y propios de ellas como autovalorización del capital ("celestiales"), objetos "místicos".

c) La modificación capitalista del proceso social de reproducción o trabajo implica necesariamente una modificación similar de su dimensión específicamente comunicativa. Lo que es configuración capitalista de la estructura y la tendencia básica del proceso de reproducción se presenta también como refuncionalización capitalista de su dimensión comunicativa, como normación o subcodificación capitalista del código y la tendencia general de la reproducción/consumo de significaciones.

En la vigencia de esta subcodificación, todo sucede como si un mensaje singular resultara "naturalizado" o convertido en el principio inherente e incuestionable de una restricción sistemática de todo el conjunto de posibilidades que el código general delimita para la producción/consumo de significaciones. Un mensaje singular absurdo según la tendencia elemental del propio código, pero necesario históricamente como la organización capitalista de la reproducción social: el mensaje que afir-

ma la identidad entre autoproducción del sujeto comunitario y autovaloración del valor.

Figura 2
La significación práctica, subordinada al sentido de la valorización



En estas condiciones, significar con verdad, esto es, con adecuación respecto de la tendencia estructural o básica que sigue el devenir de la praxis social, parece ser lo mismo que significar con adecuación respecto de la configuración capitalista de esa tendencia. Por ello, el sentido o la significatividad coextensiva al objeto práctico mercantil (de forma fetichoide) es un sentido o una significatividad fetichista. En la mercancía, la significatividad estructural básica que ella tiene como todo objeto práctico es tratada —diría Hjelmslev en *La stratification du langage*— como simple material y convertida en la sustancia (II) de una forma (I) superpuesta y parasitaria que la configura de un modo particular (capitalista). En ella, la presencia del sentido básico se vuelve indirecta y "misteriosa": se encuentra, dice Marx, como en un "jeroglífico".

Dentro de la conveniencia social capitalista comunicar se vuelve una acción en la que el agente concreto no queda como el único emisor/receptor de sus significaciones; junto a él, "despertado" por él, entra en escena otro agente, inasible pero efectivo: el capital como modo cosificado (enajenado) de existencia del sujeto social. Su aporte consiste en intensificarles el sentido apologético respecto del orden social establecido a las significaciones que iban ya a tenerlo, dotarles de uno a las que

iban a pretenderse neutras y debilitarles o invertirles el suyo a las que iban a ser impugnadoras. De esta manera, toda significación producida/consumida dentro del modo capitalista de reproducción conlleva necesariamente un estrato dependiente pero dominante que se sirve de ella para "repetir" una vez más la intención de ese "mensaje" procapitalista difuso y omnipresente.

d) Una subcodificación o normación restrictiva, montada sobre el código general y confundida con él, instituye por tanto a esa identificación apologética entre la modalidad capitalista del proceso de trabajo y la estructura del mismo, que sólo es de interés positivo para una parte de la sociedad —para la clase burguesa o clase cuya existencia depende de que la reproducción social se realice como producción de plusvalor—, como algo dotado de un interés positivo social universal (algo perteneciente al código, incuestionable).

Es por ello que la lucha de clases en la esfera de la producción/consumo de significaciones —inclusive, por supuesto, la lucha propiamente discursiva o ideológica—, cuando es una lucha que tiene lugar en condiciones normales, es decir, como enfrentamiento y forcejeo directo (duelístico) sobre el mismo terreno, se encuentra ya decidida de antemano. Ni aún proponiéndoselo, el significar burgués puede perder ante el significar proletario: el terreno de la lucha es el de una cuesta sumamente inclinada en su favor. Normalidad no es otra cosa que acondicionamiento absolutamente beneficioso para él. Debe vencer porque hay una como "verdad" que está de su lado: el sentido "objetivo" de los hechos del mundo capitalista —que se entrega en los datos sensoriales que son, como se sabe, "a prueba de toda duda"— y su propio sentido "subjetivo" burgués son uno solo; tiene, por tanto, que coincidir. El significar revolucionario del proletariado, en cambio, debe luchar también, y en primer lugar, contra el propio instrumento de que se sirve, en el que hay un dispositivo (la subcodificación capitalista) que lo reprime espontáneamente: que le permite hacerse presente pero sólo como significar desvirtuado en su intención (invertido en su tendencia) o, si se prefiere, como significar morboso y absurdo.

Segundo hecho: únicamente en el caso de las ideas o significaciones discursivas concretas compuestas por la clase burguesa para defender sus propios intereses, su capacidad persuasiva se encuentra apoyada por el contorno significativo no discursivo (técnico e institucional) resultante de toda la actividad social como actividad organizada para perpetuar el modo capitalista de su realización.

a) La producción/consumo de significaciones discursivas o ideas es la producción/consumo de objetos prácticos que se "especializa" en aquellos cuyo carácter práctico se concentra exclusivamente en su comunicatividad o en su función de portar o transmitir un mensaje. Precisamente porque su especialidad consiste en la producción/consumo de objetos que son significaciones en estado de independencia, su capacidad productiva/consuntiva de significaciones es de un orden superior (cualitativa y cuantitativamente) respecto de la del resto de la producción/consumo de objetos prácticos, que sólo produce/consume significaciones atadas o insertadas en la practicidad básica de los objetos.

Sin embargo, durante toda la era mercantil —era de la atomización del sujeto social y de la enajenación de su politicidad—, la producción/consumo discursiva o de significaciones en estado puro, pese a su capacidad funcional superior, que hace de ella la ocupación más directamente política o decisoria de la figura de las relaciones sociales, no recibe adjudicada ninguna tarea especialmente importante dentro de la totalidad del proceso reproductivo social. Su independencia técnica, en estas condiciones, equivale más bien a una desvinculación y una pérdida relativa de influencia sobre el conjunto de la producción/consumo de significaciones en estado práctico. Ese aumento de la pureza y el volumen de su producción/consumo de significaciones redundan aquí en una disminución relativa de la capacidad persuasiva que debería corresponderle.

Sobre todo en la época del modo capitalista de reproducción, la capacidad persuasiva de las ideas o significaciones que aparecen en la producción/consumo discursiva es débil y subordinada: depende en gran parte de lo que acontezca en el contorno significativo básico, producido/consumido por todo ese "lenguaje" no discursivo "de la convivencia" (al que se refieren Marx y Engels en *La ideología alemana*). Depende de si este contorno las apoya (corrobora, completa) o las rechaza (desmiente, contradice).

b) Y ese "lenguaje" no discursivo es precisamente el que "hablan" los individuos sociales al ejercer su actividad concreta en tanto que ejecución de los designios emanados del proceso abstracto de valorización del valor (producción de plusvalor y acumulación del capital) como proceso en el que se ha cosificado la autarquía del sujeto comunitario. Es el "lenguaje" de todos los actos de una convivencia social que, al realizarse y continuarse, reafirma y prolonga la vigencia de la supraestructura institucional o modo capitalista de convivencia como condición "natural" e indispensable de sí misma.

Es por ello que, dentro de la lucha de clases propiamente ideológica del capitalismo, las ideas apologéticas del discurso burgués cuentan con el respaldo de este contorno significativo superestructurado en sentido capitalista, y adquieren así una mayor fuerza persuasiva. A la inversa, las ideas impugnadoras del discurso proletario son oprimidas por ese mismo contorno: "todo habla" en contra de ellas, un "consenso" implícito las declara ilusorias, irrealistas, y merma así su capacidad persuasiva.

2. Las posibilidades de romper el dominio ideológico

"A estas relaciones petrificadas hay que obligarlas a bailar cantándoles su propia melodía"

Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho. Introducción.*

El discurso teórico comunista-marxista tiene el carácter de un discurso crítico en tanto que existe y se desarrolla dentro de la lucha ideológica de clase propias de la época culminante del modo histórico capitalista de la reproducción social: dentro de un enfrentamiento constante con este doble dominio ideológico de la clase burguesa.

a) La lucha contra la segunda causa —la causa extradiscursiva, supeditada y mediata— del carácter dominante del discurso burgués no puede ser llevada a cabo por el discurso comunista en cuanto discurso. Se trata de una lucha que se confunde con la empresa revolucionaria en su conjunto, es decir, con la actividad comunista general de la clase proletaria.

Esta actividad, que se constituye en torno a las posibilidades reales —presentes en el propio mundo capitalista— de una nueva forma (comunitaria) para las relaciones de reproducción social, actualizándolas desde ahora en las organizaciones obreras y en el contrapoder revolucionario, afecta también, necesariamente, a esa producción/consumo de las significaciones no discursivas en el "lenguaje de la convivencia" cotidiana.

La nueva sociedad se esboza ya —siempre como negación determinada de la sociedad actual— y elabora los elementos de un significar social liberado creando su propio contra-contorno significativo básico, contrarresta así la acción del contorno capitalista dominante y crea el ambiente favorable o campo de persuasión donde su discurso puede encontrar y desplegar su cientificidad crítica.

b) La crítica es el carácter que corresponde propiamente a la presencia del significar revolucionario del proletariado o significar comunista en la esfera específica de la producción/consumo discursiva, y, por tanto, de la lucha ideológica dentro del modo de reproducción social capitalista. En otros términos, la crítica es el único modo adecuado que puede adoptar la construcción científica de un saber proletario revolucionario en las condiciones de subcodificación o normación apologética impuesta en beneficio propio por el modo capitalista de la reproducción social a la producción/consumo de significaciones en general.

En efecto, la primera causa —la causa específica, principal e inmediata— del carácter dominante del discurso capitalista no puede ser combatida por el significar proletario de manera a-crítica, ingenua o normal. Un enfrentamiento de tal naturaleza lo sometería a las reglas de juego del discurso burgués y haría de él, en última instancia —y a pesar suyo—, un discurso apologético del orden capitalista.

En este sentido, dos ilusiones acerca de la conveniencia revolucionaria de este enfrentamiento directo —que estaría dirigido a vencer al saber burgués en el escenario de la Ciencia y a sustituirlo por un saber proletario— deben ser desechadas.

Primera ilusión: el significar revolucionario puede constituirse en un discurso positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués, aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad.

Se trata de una ilusión porque refleja sobre las posibilidades de cientificidad del discurso revolucionario el deseo imposible de repetir la figura histórica concreta que ha adoptado la cientificidad en el discurso teórico de la era mercantil y de la época capitalista.

Para disiparla es necesario reconocer que, por el contrario, el significar revolucionario comunista se compone en medio de la actualización o vigencia adelantada de unas relaciones sociales de reproducción —las comunitarias— que pertenecen a un tiempo nuevo, esencialmente diferente de la era mercantil y capitalista.

En efecto, el significar revolucionario comunista acontece en la realización del proceso de reproducción social capitalista en lo que él tiene de proceso fundamental o proceso concreto de producción/consumo de objetos prácticos, es decir, en lo que él tiene de proceso de reproducción del factor subjetivo real (la comunidad explotada).

Acontece, por tanto, en la realización básica o estructural del proceso social de reproducción, que se halla subsumida y explotada por la realización del proceso sobrepuesto o proceso de acumulación del capital.

Se trata de un significar propiamente revolucionario porque tiene lugar como actividad mediadora entre proyectos y necesidades concretas

que contradicen estructuralmente el modo capitalista de reproducción; proyectos y necesidades que sólo pueden desarrollarse orgánicamente en la medida en que el sujeto social real (la clase proletaria) comienza a recobrar y reasumir la función sintetizadora de la socialidad (la autarquía, la sujetidad) que se halla enajenada como funcionamiento automático del "valor que se valoriza", del capital. En otras palabras, se trata de un significar revolucionario porque la intención central de todos sus mensajes es verdadera, concuerda con la tendencia marcada por la nueva modificación (liberación) del código básico, o sea, por la formación de la nueva objetividad: la objetividad social-natural del nuevo vivir comunitario.

Es, por tanto, un significar que se compone en un plano esencialmente heterogéneo respecto del que sirve de plataforma al significar burgués. Su desarrollo como discurso no parte de una necesidad de refutación directa (de rectificación o perfeccionamiento) del discurso burgués, sino, por el contrario, de una necesidad de abolirlo y superarlo radicalmente.

Por lo tanto, su relación polémica adecuada con el discurso burgués sólo puede darse de manera indirecta, haciendo intervenir a los linderos de ese terreno, poniendo en cuestión las condiciones normales del enfrentamiento. Y sólo puede consistir en la composición de su propio saber en tanto que negación inmediata del saber capitalista o construcción sistemática de lo que no puede ser sabido por el saber adquirido de manera capitalista.

Segunda ilusión: el significar comunista puede desarrollarse como discurso científico de manera independiente respecto del discurso científico burgués, y puede levantar ya, antes del revolucionamiento total, un saber completo, al margen del saber capitalista, exclusivamente a partir de la experiencia de la clase proletaria.

Se trata de una ilusión porque refleja sobre las posibilidades actuales *(en situación de sometimiento)* de desarrollo del discurso comunista la imagen deseada pero aún irrealizable de lo que ellas habrán de ser en el futuro (en situación de libertad).

Las relaciones comunistas de reproducción social se hallan ya formalmente presentes en la reproducción social capitalista, es decir, en el interior de las relaciones propiamente capitalistas que constituyen al sujeto social. Pero su presencia es subordinada y reprimida; se delinea como una estructura en negativo —posible pero constantemente obstaculizada— en torno al conjunto de fallas o puntos de fracaso del propio orden capitalista. En consecuencia, la posibilidad de su presencia real no implica la creación de un mundo absolutamente desvinculado del que existe como mundo capitalista, sino, por el contrario, la construcción de otro esencialmente diferente de él pero que se esboza a partir de sus imposibilidades.

Igualmente, el discurso de las relaciones comunistas de reproducción formalmente presentes —discurso indirecto y negativo— se desarrolla dentro de las condiciones concretas del discurso en general: subordinado, por tanto, a la configuración capitalista que todavía afecta estructuralmente a éste durante todo el periodo de transición o revolucionamiento. Es un discurso que, en la época capitalista, se formula sobre la base del significar revolucionario del proletariado; significar que, a su vez, sólo existe efectivamente como significar transgresor de las normas del significar dominante: como "mal uso" o empleo "defectuoso" del conjunto de posibilidades (restringido en sentido capitalista) de significar en general.

Por ello, la relación polémica adecuada del discurso comunista con el discurso burgués sólo puede darse dentro del discurso teórico general y precisamente a través de una transgresión organizada de las normas específicamente capitalistas que rigen concretamente la producción del saber.

En conclusión, el discurso teórico propio del "comunismo científico" *sólo puede ser un discurso crítico como el* de Marx en *El capital*: capaz de apropiarse del saber formado a partir de la objetividad capitalista, de someterlo a la acción desestructuradora de las significaciones producidas espontáneamente por los "esclavos modernos" y de recomponerlo de manera tal, que los vacíos dejados por el discurso burgués que lo produjo se vuelvan evidentes en su sistematicidad y den pie así al saber necesario para la revolución.

[1975]

7. El ethos barroco

Y es saber vivir convertir en plazeres
los que avían de ser pesares.

Baltasar Gracián

Dentro de una colección de obras dedicadas a la exploración de las distintas figuras históricas de *El hombre europeo*, Rosario Villari publicó hace poco una recopilación de ensayos sobre *El hombre barroco.* Desfilan en ella ciertos personajes típicos de la vida cotidiana en Europa durante el siglo XVII: el gobernante, el financiero, el secretario, el rebelde, el predicador, el misionero, la religiosa, la bruja, el científico, el artista, el burgués... Menciono esta publicación en calidad de muestra de un hecho ya irreversible: el concepto de barroco ha salido de la historia del arte y la literatura en particular y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general.

Determinados fenómenos culturales que se presentan insistentemente al historiador en los materiales provenientes de los siglos XVII y XVIII, y que se solían explicar sea como simples rezagos de una época pasada o como simples anuncios de otra por venir, se han ido ordenando ante sus ojos con un considerable grado de coherencia y reclaman ser comprendidos a partir de una singularidad y una autonomía del conjunto de todos ellos como resultado de una totalización histórica capaz de constituir ella sola una época en sí misma. Se trata de una abigarrada serie de comportamientos y objetos sociales que, en medio de su heterogeneidad, muestran sin embargo una cierta copertenencia entre sí, un cierto parentesco difuso pero inconfundible; parentesco general que puede identificarse de emergencia, a falta de un procedimiento mejor, mediante el recurso a los rasgos —no siempre claros ni unitarios— que esbozan otro parentesco, más particular, dentro de la historia del arte, el de las obras y los discursos conocidos como “barrocos”.El intento del presente ensayo, más reflexivo que descriptivo, es el de explorar justamente aquello que nos llama a identificar como barrocos ciertos fenómenos de la historia de la cultura y a oponerlos a otros en un determinado plano de comparación. Se trata, sobre todo, de proponer una teoría, un “mirador”, al que he llamado del *ethos histórico*, en cuya perspectiva creo poder distinguir con

cierta claridad algo así como un *ethos barroco*. Cabe añadir que, en lo que sigue, la necesidad sentida en la narración histórica de construir el concepto de una época barroca se conecta con una necesidad diferente, que aparece en el ámbito de un discurso crítico acerca de la época presente y la caducidad de la modernidad que la sostiene.

Malestar en la civilización y ethos barroco

Señalo brevemente el sentido de esta preocupación por lo barroco. Puede decirse que cada vez es menos imprecisa la captación que tenemos de las dimensiones reales de la crisis de nuestro tiempo. La imagen gigantomáquica de hace un siglo, que la representaba más bien como la decadencia indetenible de lo Humano en general —cuyos "valores últimos" coincidían curiosamente con unos cuantos, bautizados como "occidentales"—, puede ser vista ahora como un fruto más del *pathos* reaccionario y paranoide de la burguesía aristocratizada de ese momento histórico, sometida a las amenazas de la "plebe socialista". No obstante, la profundidad y la duración de la misma tampoco parecen ser solamente las que corresponderían a la crisis pasajera, de renovación o innovación, que afectara a un aspecto particular de la existencia social, incluso teniendo en cuenta las repercusiones que tendría en la totalidad de la misma. Resulta ya evidente que no es sólo lo económico, lo social, lo político o lo cultural, o una determinada combinación de ellos, lo que no alcanza a recomponerse de manera más o menos viable y duradera desde hace ya más de cien años. El modo como las distintas crisis se imbrican, se sustituyen y complementan entre sí parece indicar que la cuestión está en un plano más radical; habla de una crisis que estaría en la base de todas ellas: una crisis civilizatoria.

Poco a poco, y de manera indudable desde el siglo XVIII, se ha vuelto imposible separar los rasgos propios de la vida civilizada en general de los que corresponden particularmente a la vida moderna. La presencia de estos últimos parece, si no agotar, sí constituir una parte sustancial de las condiciones de posibilidad de los primeros. La modernidad, que fue una modalidad de la civilización humana, por la que ésta optó en un determinado momento de su historia, ha dejado de ser sólo eso, una modificación en principio reversible de ella, y ha pasado a formar parte de su esencia. Sin modernidad, la civilización en cuanto tal se ha vuelto ya inconsistente.

Cuando hablamos de crisis civilizatoria nos referimos justamente a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en este proceso de

modernización de la civilización humana: el proyecto capitalista en su versión puritana y noreuropea, que se fue afirmando y afinando lentamente al prevalecer sobre otros alternativos y que domina actualmente, convertido en un esquema operativo capaz de adaptarse a cualquier sustancia cultural y dueño de una vigencia y una efectividad históricas aparentemente incuestionables.

La crisis de la civilización que se ha diseñado según el proyecto capitalista de modernidad lleva más de cien años. Como dice Walter Benjamin, en 1867, "antes del desmoronamiento de los monumentos de la burguesía", mientras "la fantasmagoría de la cultura capitalista alcanzaba su despliegue más luminoso en la Exposición Universal de París", era ya posible "reconocerlos en calidad de ruinas". Y se trata sin duda de una crisis porque, en primer lugar, la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse en contra del fundamento que la puso en pie y la sostiene —es decir, la del trabajo humano que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza—, y porque, en segundo lugar, empeñada en eludir tal destino, exacerba justamente esa reversión que le hace perder su razón de ser. Época de genocidios y ecocidios inauditos —que, en lugar de satisfacer las necesidades humanas, las elimina, y, en lugar de potenciar la productividad natural, la aniquila—, el siglo XX pudo pasar por alto la radicalidad de esta crisis debido a que ha sido también el siglo del llamado "socialismo real", con su pretensión de haber iniciado el desarrollo de una civilización diferente de la establecida. Se necesitó del derrumbe de la Unión Soviética y los estados que dependían de ella para que se hiciera evidente que el sistema social impuesto en ellos no había representado ninguna alternativa revolucionaria al proyecto de civilización del capital: que el capitalismo de estado no había pasado de ser una caricatura cruel del capitalismo liberal.

¿Es en realidad posible? Débiles son los indicios de que la modernidad que predomina actualmente no es un destino ineluctable —un programa que debemos cumplir hasta el final, hasta el nada improbable escenario apocalíptico de un retorno a la barbarie en medio de la destrucción del planeta—, pero no es posible pasarlos por alto. Es un hecho innegable que el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme; y lo es también que ella misma no es una realidad monolítica, sino que está compuesta de un sinnúmero de versiones diferentes de sí misma —versiones que fueron vencidas y dominadas por una de ellas en el pasado, pero que, reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente.

Nuestro interés en indagar la consistencia social y la vigencia histórica de un *ethos barroco* se presenta así a partir de una preocupación por la crisis civilizatoria contemporánea y obedece al deseo, aleccionado ya

por la experiencia, de pensar en una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable. Si el barroquismo en el comportamiento social y en el arte tiene sus raíces en un *ethos barroco* y si éste se corresponde efectivamente con una de las modernidades capitalistas que antecedieron a la actual y que perviven en ella, puede pensarse entonces que la autoafirmación excluyente del capitalismo realista y puritano que domina en la modernidad actual es deleznable, e inferirse también, indirectamente, que no es verdad que no sea posible imaginar como realizable una modernidad cuya estructura no esté armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de la riqueza social.

El cuádruple ethos de la modernidad capitalista

La concepción de Max Weber según la cual habría una correspondencia biunívoca entre el "espíritu del capitalismo" y la "ética protestante", asociada a la suposición de que es imposible una modernidad que no sea capitalista, aporta argumentos a la convicción de que la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana es justamente la que se esboza en torno a esa "ética protestante". La idea de un *ethos barroco* aparece dentro de un intento de respuesta a la insatisfacción teórica que despierta esa convicción en toda mirada crítica sobre la civilización contemporánea.

El encuentro del "espíritu del capitalismo", visto como la pura demanda de un comportamiento humano estructuralmente ambicioso, racionalizador y progresista, con la ética protestante (en su versión puritana calvinista), vista como la pura oferta de una técnica de comportamiento individual en torno a una autorrepresión productivista y una autosatisfacción sublimada, es claramente una condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación del capital. Pero no cabe duda que el espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia en la sola figura de esa demanda, así como es evidente que vivir *en* y *con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por* y *para* él.

El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de "morada o abrigo", lo que en ella se refiere a "refugio", a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a "arma", a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de "uso, costumbre o comportamiento automático" —una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso— con el concepto de "carácter, personalidad individual o modo de ser" —una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos

de una cierta manera—. Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivible; una especie de actualización de una estrategia destinada a disolver, ya que no a solucionar, una determinada forma específica de la contradicción constitutiva de la condición humana: la que le viene de ser siempre la forma de una sustancia previa o "inferior" (en última instancia animal), que al posibilitarle su expresión debe sin embargo reprimirla.

¿Qué contradicción es necesario disolver específicamente en la época moderna? ¿De qué hay que "refugiarse", contra qué hay que "armarse" en la modernidad? No hay cómo intentar una respuesta a esta pregunta sin consultar una de las primeras obras que critican esta modernidad (aunque encabece el *Index librorum prohibitorum* neoliberal y posmoderno): *El capital*, de Marx.

La vida práctica en la modernidad realmente existente debe desenvolverse en un mundo cuya forma objetiva se encuentra estructurada en torno de una presencia dominante, la de la realidad o el *hecho capitalista*. Se trata, en esencia, de un hecho que es una contradicción, de una realidad que es un conflicto permanente entre las tendencias contrapuestas de dos dinámicas simultáneas, constitutivas de la vida social: la de ésta en tanto que es un proceso de trabajo y de disfrute referido a valores de uso, por un lado, y la de la reproducción de su riqueza, en tanto que es un proceso de "valorización del valor abstracto" o acumulación de capital, por otro. Se trata, por lo demás, de un conflicto en el que, una y otra vez y sin descanso, la primera es sacrificada a la segunda y sometida a ella.

La realidad capitalista es un hecho histórico inevitable, del que no es posible escapar y que por tanto debe ser integrado en la construcción espontánea del mundo de la vida; que debe ser convertido en una segunda naturaleza por el *ethos* que asegura la "armonía" indispensable de la existencia cotidiana.

Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro del capitalismo; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar —sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación— ante el hecho contradictorio que caracteriza a la realidad capitalista.

Una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso "social-natural"

de reproducción —intereses que en verdad reprime y deforma—, sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo. Valorización del valor y desarrollo de las fuerzas productivas serían, dentro de este comportamiento espontáneo, más que dos dinámicas coincidentes, una y la misma, unitaria e indivisible. A este *ethos* elemental lo podemos llamar *realista* por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o "realmente existente", sino, sobre todo, de la *imposibilidad* de un mundo alternativo.

Un segundo modo de naturalizar lo capitalista, igual de militante que el anterior pero completamente contrapuesto a él, implica también la confusión de los dos términos, pero no dentro de una afirmación del valor sino justamente del valor de uso. En él, la "valorización" aparece plenamente reductible a la "forma natural". Resultado del "espíritu de empresa", la valorización misma no sería otra cosa que una variante de la realización de la forma natural, puesto que este "espíritu" sería, a su vez, una de las figuras o sujetos que hacen de la historia una aventura permanente, lo mismo en el plano de lo humano individual que en el de lo humano colectivo. Mutación probablemente perversa, esta metamorfosis del "mundo bueno" o "natural" en "infierno" capitalista no dejaría de ser un "momento" del "milagro" que es en sí misma la Creación. Esta peculiar manera de vivir con el capitalismo, que se afirma en la medida en que lo transfigura en su contrario, es propia del *ethos romántico*.

Vivir la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y de valoración que corresponde a lo humano; ésta es la tercera manera de hacerlo. Es la manera del *ethos clásico*: distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas.

La cuarta manera de interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana es la del *ethos* que quisiéramos llamar *barroco*. Tan distanciada como la clásica ante la necesidad trascendente del hecho capitalista, no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno. Se trata de una afirmación de la "forma natural" del mundo de la vida que parte paradójicamente de la experiencia de esa forma como ya vencida y anulada por la acción devastadora del capital. Que pretende restablecer las cualidades de la riqueza concreta re-inventándolas informal o furtivamente como cualidades escenificadas o de "segundo grado".

La idea que Bataille tenía del erotismo, cuando decía que es la "aprobación de la vida (el caos) aun dentro de la muerte (el cosmos)", puede ser

trasladada, sin exceso de violencia (o tal vez, incluso, con toda propiedad), a la definición del *ethos* barroco. Es barroca la manera de ser moderno que permite vivir la destrucción de lo cualitativo, producida por el productivismo capitalista, al convertirla en el acceso a la creación de otro "escenario" en el que se revive lo cualitativo escenificándolo retadoramente. El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende representar "bueno" a partir del "lado malo" por el que, según Hegel, avanza la historia.

Provenientes de distintas épocas de la modernidad, es decir, referidas a distintos impulsos sucesivos del capitalismo —el mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo—, las distintas versiones del *ethos* moderno configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos "arqueológicos" o de decantación histórica. Cada uno ha tenido su propia manera de actuar sobre la sociedad y una dimensión preferente de la misma desde donde ha expandido su acción. Definitiva y generalizada habrá sido así, por ejemplo, la primera impronta, la de "lo barroco", en la tendencia de la civilización moderna a revitalizar una y otra vez el código de la tradición occidental europea mimetizándolo teatralmente después de cada nueva oleada destructiva proveniente del desarrollo capitalista. Como lo será igualmente la última impronta, la "romántica", en la tendencia de la política moderna a tratar las formas concretas de la socialidad humana en calidad de materia maleable por la iniciativa de los grandes actos de voluntad, individuales o colectivos.

Lo barroco del ethos barroco

¿Qué justifica que empleemos el término "barroco" para nombrar el cuarto *ethos* característico de la modernidad capitalista?

Si uno considera los usos que se le han dado al adjetivo "barroco", desde el siglo XVIII, para calificar todo el conjunto de "estilos" artísticos y literarios posrenacentistas —incluido el manierismo— y también, por extensión, todo un conjunto de comportamientos, de modos de ser y actuar del siglo XVII, se llega a una encrucijada semántica en la que llegan a coincidir tres conjuntos de adjetivación diferentes, todos ellos de intención peyorativa[131].

131 Los mismos adjetivos que sirvieron a unos hace un siglo para justificar la denigración del arte barroco —y de la actitud vital que se le asemeja— sirven a otros actualmente para levantar su elogio. Inversión del signo que ha dejado sin em-

"Barroco" ha querido decir: a] *ornamentalista*, en el sentido de falso ("berrueco"), histriónico, efectista, superficial, inmediatista, sensualista, etcétera; b] *extravagante* ("*bizarre*"), tanto en el sentido de: rebuscado o retorcido[132], artificioso, exagerado, como en el de: recargado, redundante, exuberante ("tropical"), y c] *ritualista* o ceremonial, en el sentido de prescriptivo, tendencioso, formalista, esotérico ("asfixiante").

El primer conjunto de adjetivos subraya el aspecto *improductivo* o irresponsable respecto de la función del arte; el segundo su lado *transgresor* o de-formador respecto de una forma "clásica", y el tercero su tendencia *represora* de la libertad creativa.

Ahora bien, la pregunta por la validez de estos juicios sobre el arte barroco —que, pese a los importantes intentos teóricos del siglo XX por problematizarlo y definirlo, siguen siendo dominantes en la opinión pública— se topa en seguida con el hecho de que son justamente otras propuestas modernas de forma artística, concurrentes con la forma barroca y cerradas por tanto a su especificidad, las que exhiben en ellos, cada cual a su manera, su percepción de lo barroco. En efecto, sólo en comparación con una forma que se entiende a sí misma como reproducción de la imagen verdadera o realista del mundo, la forma barroca puede resultar escapista, puramente imaginativa, ociosa, in-suficiente e insignificante —su predilección exagerada, en la pintura, por ejemplo, por el tenebrismo cromático, la representación en *trompe l'œil*, el tremendismo temático, etcétera, no sería otra cosa que una claudicación estética en busca de un efecto inmediatista sobre el espectador. Sólo desde una perspectiva formal para la que esa imagen del mundo ya existe y es irrebasable, el arte barroco —con su abuso en el retorcimiento de las formas antiguas (la columna "salomónica") y en la ocupación del espacio como lugar de representación (altares y capillas sobrecargados de imágenes), por ejemplo— puede aparecer como una monstruosidad o de-formación irresponsable e innecesaria[133]. Sólo respecto de la convicción creacionista del ar-

bargo casi intacta la definición corriente de lo barroco, dando las espaldas a los replanteamientos de su imagen conceptual que han tenido lugar en el terreno del discurso reflexivo. Viraje del *zeitgeist*, al que la presencia de lo barroco disgustó una vez, cuando vivía para organizar la autosatisfacción de una modernidad triunfante, y a la que invoca ahora para alimentar la ilusión de esa misma modernidad que, cansada de sí misma, quisiera estar más allá de sí misma sin lograrlo.

132 "Baroco", el nombre que la lógica neoescolástica dio al tipo de silogismo de vía más rebuscada y retorcida: (PaM. SoM) > SoP. Ejemplo: "si todo lo que santifica implica sacrificio, y algunas virtudes nos causan placer, entonces hay virtudes que no santifican".

133 "Chigi", el nombre del palacio que Bernini diseñó para el cardenal Flavio Chigi

tista moderno, el juego barroco con la prescriptiva —por ejemplo, en la música, el ocultamiento del sentido dramático en la técnica del juego ornamental (Corelli) o la transgresión de la jerarquización canónica del mismo (Vivaldi)— puede ser visto como adverso a la espontaneidad del arte como emanación libre del espíritu. Se trata, así, por debajo de esos tres conjuntos de calificativos que ha recibido el arte posrenacentista, de tres definiciones que dicen más acerca del lugar teórico desde el que se lo define que acerca de lo propiamente barroco, manierista, etcétera. Son definiciones que sólo indirectamente nos permiten apreciar en qué puede consistir lo barroco.

¿En qué consiste lo barroco? Varias han sido durante este siglo las claves de inteligibilidad que la teoría y la historia de la cultura y el arte han propuesto para construir una imagen conceptual coherente a partir del magma de hechos, cualidades, rasgos y modos de comportamiento considerados característicamente barrocos. Como es usual, al proponer su principio de sintetización de este panorama inasible, todas ellas ponen primero en juego distintas perspectivas de abordaje del mismo, las combinan de diferente manera y enfatizan alguna de ellas. Tienen en cuenta, por ejemplo: a] el modo en que se inscribe a sí mismo, en tanto que es una donación de forma, dentro del juego espontáneo o natural de las formas y dentro del sistema de formas que prevalece tradicionalmente; b] la elección que hace de una figura particular para el conjunto de posibilidades de donación de forma, es decir, la amplitud, la consistencia y la jerarquización que él propone para su propio "sistema de las artes"; c] el tipo de relación que establece con la densidad mítica del lenguaje y con la densidad ritual de la acción; d] el tipo de relación que establece entre los contenidos lingüísticos y las formas lingüísticas y no lingüísticas; etcétera.

Para responder a la pregunta acerca de alguna homología entre el arte barroco y la cuarta modalidad del *ethos* moderno que permita extender a ésta el apelativo del primero, resulta suficiente tener en cuenta lo barroco tal como se presenta en la primera de estas perspectivas de abordaje. Ésta es, por lo demás, la que explora el plano en el que él mismo decidió afirmar su especificidad, es decir, su fidelidad a los cánones clásicos, más allá de la fatiga posrenacentista que los aquejaba.

El barroco parece constituido por una voluntad de forma que está atrapada entre dos tendencias contrapuestas respecto del conjunto de posibilidades clásicas, es decir, "naturales" o espontáneas, de dar forma a la vida

y que albergaba una famosa colección de arte, parece estar en el origen de "kitschig", el adjetivo peyorativo con el que la "alta cultura" prusiana, admiradora fanática de la limpieza de formas neoclásica, calificaba a todo lo "recargado" y "sentimental" que creía percibir en lo barroco.

—la del desencanto, por un lado, y la de la afirmación del mismo como insuperable— y que está además empeñada en el esfuerzo trágico, incluso absurdo, de conciliarlas mediante un replanteamiento de ese conjunto a la vez como diferente y como idéntico a sí mismo. La técnica barroca de conformación del material parte de un respeto incondicional del canon clásico o tradicional —entendiendo "canon" más como un "principio generador de formas" que como un simple conjunto de reglas—, se desencanta por las insuficiencias del mismo frente a la nueva sustancia vital a la que debe formar y apuesta a la posibilidad de que la retroacción de ésta sobre él sea la que restaure su vigencia; de que lo antiguo se reencuentre justamente en su contrario, en lo moderno.

Ya en el último tramo del siglo XVI las experiencias históricamente inéditas que el nuevo mundo de la vida impone al individuo concreto son un contenido al que las posibilidades de expresión tradicionales le resultan estrechas. El canon clásico está en agonía. Es imposible dejar de percibir este hecho y negarse a cuestionarlo: hay que matarlo o que revivirlo. El arte posrenacentista permanece suspendido entre lo uno y lo otro. Sintetiza el rechazo y la fidelidad al modo tradicional de tratar el objeto como material conformable. Pero mientras el hermano gemelo del barroco, el manierismo, hace de la fidelidad un pretexto del cuestionamiento, él en cambio hace de éste un instrumento de la fidelidad.

El arte barroco, dice Adorno, es una "*decorazione assoluta*"; una *decorazione* que se ha emancipado de todo servicio como tal, que ha dejado de ser medio y se ha convertido ella misma en fin: que "ha desarrollado su propia ley formal". En efecto, el arte de la ornamentación propio del barroco, es decir, el proceso de reverberación al que somete las formas, acosándolas insistentemente desde todos los ángulos imaginables, tiene su propia intención: retro-traer el canon al momento dramático de su gestación; intención que se cumple cuando el *swinging* de las formas culmina en la invención de una *mise-en-scène* capaz de re-dramatizarlas. La teatralidad esencial del barroco tiene su secreto en la doble necesidad de poner a prueba y al mismo tiempo revitalizar la validez del canon clásico.

El comportamiento artístico barroco se desdobla, en verdad, en dos pasos diferentes, de sentido contrario, y además —paradójicamente— simultáneos. Los innumerables métodos y procedimientos que se inventa para llevar las formas creadas por él a un estado de intensa fibrilación —los mismos que producen aquella apariencia rebuscada, ornamentalista y formalista que lo distingue— están encaminados a despertar en el canon grecolatino una dramaticidad originaria que supone dormida en él. Es la desesperación ante el agotamiento de este canon, que para él constituye la única fuente posible de sentido objetivo, la que lo lleva a

someterlo a todo ese juego de paradojas y cuadraturas del círculo, de enfrentamientos y conciliaciones de contrarios, de confusión de planos de representación y de permutación de vías y de funciones semióticas, tan característicamente suyo. Se trata de todo un sistema de pruebas o "tentaciones", destinado a restaurar en el canon una vitalidad sin la cual la suya propia, como actividad que tiene que ver obsesivamente con lo que el mundo tiene de forma, carecería de sustento. Su exigencia introduce sin embargo una modificación significativa, aporta un sesgo propio. Su trabajo no es ya sólo *con* el canon y mediante él, sino *a través* y sobre él; un trabajo que sólo es capaz de despertar la dramaticidad clásica en la medida en que él mismo, en un segundo nivel, le pone una dramaticidad propia. El arte barroco encuentra así lo que buscaba: la necesidad del canon tradicional, pero confundida con la suya, contingente, teatral, que él pone de su parte y que incluso es tal vez la única que existe realmente. Puede decirse, por ello, que el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío.

Combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad, respeto al ser y al mismo tiempo conato nadificante, el comportamiento barroco encierra una reafirmación del fundamento de toda la consistencia del mundo, pero una reafirmación que, paradójicamente, al cumplirse, se descubre fundante de ese fundamento, es decir, fundada y sin embargo confirmada en su propia inconsistencia.

Pensamos que el arte barroco puede prestarle su nombre a este *ethos* porque, como él —que acepta lo insuperable del principio formal del pasado, que, al emplearlo sobre la sustancia nueva para expresar su novedad, intenta despertar la vitalidad del gesto petrificado en él (la fuente de su incuestionabilidad) y que al hacerlo termina por poner en lugar de esa vitalidad la suya propia—, éste también resulta de una estrategia de afirmación de la corporeidad concreta del valor de uso que termina en una reconstrucción de la misma en un segundo nivel; una estrategia que acepta las leyes de la circulación mercantil, a las que esa corporeidad se sacrifica, pero que lo hace al mismo tiempo que se inconforma con ellas y las somete a un juego de transgresiones que las refuncionaliza.

Descrita de esta manera, la homología entre la voluntad de forma artística barroca y su actitud frente al horizonte establecido de posibilidades de estetización, por un lado, y el *ethos* que caracteriza a uno de los distintos tipos históricos de modernidad que hemos mencionado, por otro, apunta hacia algo más que un simple parecido casual y exterior entre ambos. Indica que lo barroco en el arte es el modo en que el *ethos* barro-

co se hace presente, como una propuesta entre otras —sin duda la más exitosa—, en el proceso necesario de estetización de la vida cotidiana que la sociedad europea, especialmente la meridional, lleva a cabo espontáneamente durante el siglo XVII. En este caso, como en el de las demás modalidades del *ethos* moderno, el modo artístico de presencia del *ethos* es ejemplarmente claro y desarrollado, dado que justamente —coincidentemente— es asunto del arte la puesta en evidencia del *ethos* de una sociedad y de una época.

Las afinidades históricas del ethos barroco

Sin ser exclusivo de una tradición o una época particulares de la historia moderna ni pertenecer a ellos "por naturaleza", el *ethos* barroco, como los demás, se genera y desarrolla a partir de ciertas circunstancias que sólo se reúnen de manera desigual en los distintos lugares y momentos sociales de esa historia. Son circunstancias cuyo conjunto es diferente en cada situación singular pero que parecen organizarse siempre en torno a un drama histórico cuya peculiaridad reside en que está determinado por un estado de empate e interdependencia entre dos propuestas antagónicas de forma para un mismo objeto: una, progresista y ofensiva, que domina sobre otra, conservadora y defensiva, a la que sin embargo no puede eliminar y sustituir y en la que debe buscar ayuda ante las exigencias del objeto, que la desbordan. Estado de desfallecimiento de la forma vencedora —de triunfo y debilidad—, por un lado, y de resistencia de la forma vencida —de derrota y fortaleza—, por otro.

Pensamos que pocas historias particulares pueden ofrecer un panorama mejor para el estudio del *ethos* barroco que la historia de la cultura en la España americana de los siglos XVII y XVIII y lo que se ha reproducido de ella en los países de la América Latina. Esto por dos razones convergentes: primero, porque no ha habido tal vez ninguna otra situación histórica como la de las sociedades constituidas sobre la destrucción y la conquista ibérica (católica) de las culturas indígenas y africanas en la que la modalidad barroca del *ethos* moderno haya tenido mayores y más insistentes oportunidades de prevalecer sobre las otras y, segundo, porque el largo predominio, primero central y abierto y después marginal y subterráneo, de este *ethos* en dichas sociedades ha permitido que su capacidad de inspirar la creación de formas se efectuara allí de manera más amplia y más profunda.

La propuesta específicamente barroca para vivir la modernidad se opone a las otras que han predominado en la historia dominante; es sin

duda una alternativa junto a ellas, pero tampoco ella se salva de ser una propuesta específica para vivir *en* y *con* el capitalismo. El *ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida, aunque sea un principio que parte de teatralizar ese mundo. Puede ser una plataforma de salida en la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural planteándola al mismo tiempo como absoluta y como evanescente; pero no el núcleo de ninguna "identidad", si se entiende ésta como una inercia del comportamiento de una comunidad —"América Latina", en este caso— que se hubiese condensado en la historia hasta el grado de constituir una especie de molde peculiar con el que se hacen exclusivamente los miembros de la misma. Sustantivar la singularidad de los latinoamericanos, folclorizándolos alegremente como "barrocos", "realistas mágicos", etcétera, es invitarlos a asumir, y además con cierto dudoso orgullo, los mismos viejos calificativos que el discurso proveniente de las otras modalidades del *ethos* moderno ha empleado desde siempre para relegar el *ethos* barroco al no-mundo de la pre-modernidad y para cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que esas modalidades se han impuesto sobre el barroco.

Tal vez la sorprendente escasez relativa de estudios históricos sobre el siglo XVII americano se deba a que es un "siglo perdido", si se lo juzga en referencia a su aporte a "la construcción del presente", una vez que se ha reducido el presente exclusivamente a lo que en él predomina y reluce. La peculiaridad y la importancia de este siglo sólo aparecen en verdad cuando, siguiendo el consejo de Benjamin, el historiador vuelve sobre la continuidad histórica que ha conducido al presente, pero revisándola "a contrapelo".

El siglo XVII americano, obstruido torpemente en su desarrollo desde los años treinta del siglo XVIII por la conversión "despótica ilustrada" de la España americana en colonia ibérica, y clausurado definitivamente, de manera igualmente despótica aunque menos ilustrada, con la destrucción de las Reducciones Guaraníes y la cancelación de la política jesuita después del Tratado de Madrid (1750), no sólo es un siglo largo, de más de ciento cincuenta años, sino que todo parece indicar que en él tuvo lugar nada menos que la constitución, el ascenso y el fracaso de todo un mundo histórico peculiar. Un mundo histórico que existió conectado con el intento de la Iglesia Católica de construir una modernidad propia, religiosa, que girara en torno a la revitalización de la fe —planteado como alternativa a la modernidad individualista abstracta, que giraba en torno a la vitalidad del capital—, y que debió dejar de existir cuando ese intento se reveló como una utopía irrealizable.

Parece ser que, furtivamente —como surgen las alternativas discontinuas de las que está hecho el progreso histórico—, desde los años treinta del siglo XVII, y al amparo de las inoperantes prohibiciones imperiales, se fue formando en la España americana el esbozo de un orbe económico, de una vida económica de coherencia autónoma o una "economía-mundo" (como la llama Braudel), que se extendía, con una presencia de mayor o menor densidad, desde el norte de México hasta el Alto Perú, articulada en semicírculos que iban concentrándose en dirección al "Mediterráneo americano", entre Veracruz y Maracaibo, desde donde se conectaba, mucho menos de bando que de contrabando, a través del Atlántico, con el mercado mundial y la economía dominante. Se trata de un orbe económico "informal", fácilmente detectable en general en los documentos oficiales, pero sumamente difícil de atrapar en el detalle clandestino; un orbe económico cuya presencia sólo puede entenderse como resultado de la realización de ese "proyecto histórico" espontáneo de construcción civilizatoria al que se suele denominar "criollo", aplicándole el nombre de la clase social que ha protagonizado tal realización, pero que parece definirse sobre todo por el hecho de ser un proyecto de creación de "otra Europa, fuera de Europa": de re-constitución —y no sólo de continuación o prolongación— de la civilización europea en América, sobre la base del mestizaje de las formas propias de ésta con los esbozos de forma de las civilizaciones "naturales", indígena y africana, que alcanzaron a salvarse de la destrucción.

Todo parece indicar que a comienzos del siglo XVII los territorios sobre los que se asentaba la España americana eran el escenario de dos épocas históricas diferentes; que, sobre ellos, sus habitantes eran protagonistas de dos dramas a la vez: uno que ya declinaba y se desdibujaba, y otro que apenas comenzaba y se esbozaba. En efecto, si se considera el contenido cualitativo de tres recomposiciones de hecho que los investigadores observan en la demografía, en la actividad comercial y en la explotación del trabajo durante los cuarenta años que van de 1595 a 1635, resulta la impresión ineludible de que, entre el principio y el fin de los comportamientos considerados, el sujeto de los mismos ha pasado por una metamorfosis esencial.

La curva indicativa del aspecto cuantitativo global de la demografía alcanza su punto más bajo a la vuelta del siglo, se mantiene allí, inestable, por unos dos decenios y sólo muestra un ascenso sustancial y sostenido a partir de 1630. Pero mientras la línea que descendía representaba a una población compuesta predominantemente de indígenas puros y de africanos y peninsulares recién llegados, la línea que asciende está allí por una composición demográfica diferente, en la que predomina abrumadoramen-

te la población originada en el mestizaje: criolla, chola y mulata —con todas aquellas variantes que la "pintura de castas" volverá "pintorescas" un siglo más tarde, cuando deba ofrecerlas, junto a los frutos de la tierra, a la consideración del despotismo ilustrado—. También la curva indicativa de la actividad comercial e indirectamente de la vitalidad económica traduce una realidad al principio y otra diferente al final. La línea descendente retrata en cantidades el tráfico ultramarino de minerales y esclavos, mientras que la ascendente lo hace con el tráfico americano de manufacturas y productos agropecuarios. Y lo mismo ocurre con el restablecimiento de la explotación del trabajo: una cosa es lo que decae al principio, el régimen de la encomienda, propio de un feudalismo modernizado, que asegura con dispositivos mercantiles un sometimiento servil del explotado al explotador, y otra diferente lo que se fortalece al final, la realidad de la hacienda, propia de una modernidad afeudalada, que burla la igualdad mercantil de propietarios y trabajadores mediante recursos de violencia extraeconómica como los que sometieron a los siervos de la Edad Media europea.

La continuidad histórica no se da a pesar de la discontinuidad de los procesos que se suceden en el tiempo, sino, por el contrario, en virtud y a través de ella. En el caso de la primera mitad del siglo XVII americano, la manera especial en que toma cuerpo o encarna la experiencia de este hecho paradójico propicia el predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida.

Para entonces, un drama histórico había llegado a su fin, se había quedado sin actores antes de agotar su argumento: el drama del gran siglo de la conquista y la evangelización, en el que la afiebrada construcción de una sociedad utópica —cuyo sincretismo debía mejorar por igual a sus dos componentes, los cristianos y los paganos— intentó desesperadamente compensar la destrucción efectiva de un mundo entero, que se cumplía junto a ella. Los personajes (secundarios) que quedaban abandonados en medio del desvanecimiento de este drama épico sin precedentes no llegaron a caer en la perplejidad. Antes de que él los desocupara ya otro los tenía involucrados y les otorgaba protagonismo. Era el drama del siglo XVII: el mestizaje civilizatorio y cultural.

El mestizaje, el modo de vida natural de las culturas, no parece estar cómodo ni en la figura química (yuxtaposición de cualidades) ni en la biológica (cruce o combinatoria de cualidades), a través de las que se lo suele pensar. Todo indica que se trata más bien de un proceso semiótico al que bien se podría denominar "codigofagia". Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente en el centro

de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después.

Difícilmente se puede imaginar una extrañeza mayor entre dos "elecciones civilizatorias" básicas que la que estaba dada entre la configuración cultural europea y la americana. Fundada seguramente en los tiempos de la primera bifurcación de la historia, de las primeras separaciones "occidentales" respecto del acontecer histórico central, el "oriental", la extrañeza entre españoles e indios —a despecho de las ilusiones de los evangelizadores renacentistas— era radical, no reconocía terrenos homogéneos ni puentes de ninguna clase que pudieran unificarlos. Temporalidad y espacialidad eran dimensiones del mundo de la vida definidas en un caso y en otro no sólo de manera diferente, sino contrapuesta. Los límites entre lo mineral, lo animal y lo humano estaban trazados por uno y por otro en zonas que no coincidían ni lejanamente. La tierra, por ejemplo, para los unos, era para que el arado la roturara; para los otros, en cambio, para que la coa la penetrara. Resulta así comprensible que, tanto para los españoles como para los indios, convivir con el otro haya sido lo mismo que ejercer, aunque fuera contra su voluntad, un *boicot* completo y constante sobre él.

El *apartheid* —la arcaica estrategia de convivencia intercomunitaria que se refuncionaliza en la situación colonial moderna— habría tenido en la España americana el mismo fundamento que en Asia o en África, de no haber sido por las condiciones muy especiales en las que se encontraba la población de los dominadores españoles, las mismas que le abrieron la posibilidad de aceptar una relación de interioridad o reciprocidad con los pueblos "naturales" (indígenas y africanos) en América.

La posibilidad explorada por el siglo XVI, la de que la España americana se construyera a modo de una prolongación de la España europea, se había clausurado. Los españoles americanos debían aceptar que habían sido abandonados por la madre patria; que ésta había perdido todo interés esencial (económico) en su extensión trasatlántica y había dejado que el cordón que la unía con ella se debilitara hasta la insignificancia. El esquema civilizatorio europeo no podía completar su ciclo de reproducción en América, que incluía una fase esencial de retroalimentación mediante el contacto orgánico y permanente con la metrópoli. Vencedor sobre la civilización americana, de la que no había dejado otra cosa que restos inconexos y agonizantes, el enclave americano de la civilización europea amenazaba con extinguirse, agobiado por una tarea que él no podía cumplir por sí solo. El caso de la tecnología europea —simplificada en su trastierre americano— es ilustrativo; puesta al servicio de una pro-

ducción diseñada para validarse en el mercado, a la que sin embargo éste, lejos de acicatear, desalentaba, era una tecnología que iba en camino de devenir cada vez más un simple gesto vacío.

Pero no sólo la civilización europea estaba en trance de extinguirse; las civilizaciones "naturales" vivían una situación igual o peor que la de ella. No estaban en capacidad de ponerse en lugar de ella y tal vez someterla, porque ellas mismas no existían ya como centros de sintetización social. Su presencia como totalizaciones político-religiosas había sido aniquilada; de ellas sólo permanecía una infinidad de destellos culturales desarticulados, que además dependían de la vigencia de las instituciones político-religiosas europeas para mantenerse en vida.

En estas condiciones, la estrategia del *apartheid* tenía sin duda unas consecuencias inmediatamente suicidas, que, primero los "naturales" y enseguida los españoles, percibieron con toda claridad en la vida práctica. Si unos y otros se juntaron en el rechazo de la misma fue porque los unió la voluntad de civilización, el miedo ante el peligro de la barbarie.

Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía en la organización de la vida cotidiana. El otro, el que fue vencido por él en la dimensión productivista de la existencia social, pese a no haber sido aniquilado ni sustituido, no estaba ya en condiciones de disputarle esa supremacía; debió no sólo aceptarlo como única garantía de una vida social civilizada, sino ir en su ayuda, confundiéndose con él y reconstituyéndolo, con el fin de mantener su vigencia amenazada.

El mestizaje de las formas culturales apareció en la América del siglo XVII primero como una "estrategia de supervivencia", de vida después de la muerte, en el comportamiento de los "naturales" sometidos, es decir, de los indígenas y los africanos integrados en la existencia citadina, que desde el principio fue el modo de existencia predominante. Su resistencia, la persistencia en su modo peculiar de simbolización de lo real, para ser efectiva, se vio obligada a trascender el nivel inicial en el que había tenido lugar la derrota y a jugarse en un segundo plano: debía pasar no sólo por la aceptación, sino por la defensa de la construcción de mundo traída por los dominadores, incluso sin contar con la colaboración de éstos y aun en su contra.

Veamos un ejemplo, que nos permitirá a la vez establecer por fin la conexión entre el mestizaje cultural en la España americana y el *ethos* barroco. Puede decirse que las circunstancias del *apartheid* llevan necesariamente a que el uso cotidiano del código comunicativo convierta en tabú el uso directo de la significación elemental que opone lo afirmativo a lo negativo, una significación cuya determinación se encuentra en el núcleo mismo de todo código, es decir, sin la cual ninguna semiosis es posible. Ello sucede porque, en tales circunstancias de ajenidad y acoso,

el margen de discrepancia entre la presencia o ausencia de un atributo característico de la persona y la vigencia de su identidad —margen sin el cual ninguna relación intersubjetiva entre personas es posible— se encuentra reducido a su mínima expresión. A tal grado la presencia del otro trae consigo una amenaza para la identidad y con ello para la existencia misma de la persona, que una y otra parecen entrar en peligro cada vez que alguno de los atributos de la primera puede ser puesto en juego, sometido a la aceptación o al rechazo en cualquier relación con él. La mejor relación que puede tener un miembro de la comunidad que es dueña de un territorio en el que otra comunidad es la "natural" con un miembro de esta última resulta ser la ausencia de relación, el simple pacto de no agresión.

En el caso del habla o de la actualización del código lingüístico, el uso manifiesto de la oposición "sí"/"no" —así como el de otras oposiciones en las que se prolonga ese carácter, como las oposiciones "yo"/"tú", "nosotros"/"vosotros", y el de ciertos recursos sintácticos especiales— se encuentra vedado a los interlocutores "en *apartheid*". Si el interlocutor subordinado responde con un "no" a un requerimiento del dominante, éste sentirá cuestionada la integridad de su propuesta de mundo, rechazada la subcodificación que identifica a su lengua, y se verá obligado a cortar de plano el contacto, a eliminar la función fática de la comunicación, que al primero, al dependiente, le resulta de vital importancia. Si quien domina la situación decide dejar de dirigirle la palabra al dominado, lo que hace es anularlo; y puede hacerlo, porque es él, con su acción y su palabra, quien tiene el poder de "encender" la vigencia del conjunto de los valores de uso. El subordinado está compelido a la aquiescencia frente al dominador, no tiene acceso a la significación "no". Pero el dominador tampoco es soberano; está impedido de disponer de la significación "sí" cuando va dirigida hacia el interlocutor dominado. Su aceptación de la voluntad de éste, por puntual e inofensiva que fuera, implicaría una afirmación implícita de la validez global del código del dominado, en el que dicha voluntad se articula, y ratificaría así el estado de crisis que aqueja a la validez general del suyo propio; sería lo mismo que proponer la identidad enemiga como sustituto de la propia.

En la España americana del siglo XVII son los dominados los incitadores y ejecutores primeros del proceso de codigofagia a través del cual el código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido. Es su vida la que necesita disponer de la capacidad de negar para cumplirse en cuanto vida humana, y son ellos los que se inventan en la práctica un procedimiento para hacer que el código vigente, que les obliga a la

aquiescencia, les permita sin embargo decir "no", afirmarse pese a todo, casi imperceptiblemente, en la línea de lo que fue su identidad.

Y la estrategia del mestizaje cultural es sin duda barroca, coincide perfectamente con el comportamiento característico del *ethos* barroco de la modernidad europea y con la actitud barroca del posrenacentismo frente a los cánones clásicos del arte occidental. La expresión del "no", de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil con una trama de "síes" tan complicada, que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirle el sentido, de convertirla en una negación. Para decir "no" en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertarle la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme, que se traslade a un nivel superior, donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contra-valores condenado a la aniquilación pueda "salvarse", integrado y re-valorado por él.

El comportamiento barroco elemental

El comportamiento humano, entendido como un actuar de manera libre en una situación dada, tiene su núcleo en el instante de la elección como decisión o toma de partido[134]. En el instante de la elección se pone en práctica la capacidad de introducir la determinación en medio de una serie indeterminada de cosas, es decir, de tomar partido por unas para tal o cual efecto, y de descartar las otras. *Determinatio negatio est*, como decía Spinoza aplicando el principio del *tertium non datur*: toda afirmación de una posibilidad implica la negación de las demás; no hay cómo comportarse ante las cosas del mundo sin adjudicarles a todas, aunque sea con validez efímera, una de las dos categorías: aprovechable o desechable, sustancial o accesorio[135]. Las cosas son siempre, en cada caso, necesarias *hic et nunc* "para mi mundo" o innecesarias para él, indispensables o prescindibles; su presencia actual dentro de él o bien tiene un fundamento, una razón de ser, o bien es completamente casual, fortuita. No existe una tercera categoría

134 Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, París, 1942, p. 175.

135 De acuerdo a los contenidos empíricos a los que se aplican, estos calificativos pueden llamarse también, el primero: esencial, de contenido, total, central, principal, urgente, indispensable, etcétera, y el segundo: aparente, formal, parcial, periférico, secundario, postergable, ornamental, etcétera.

posible, capaz de reunir a la vez, en la singularidad de una experiencia, lo aprovechable o necesario y su contrario, lo desechable o casual.

En la vida cotidiana del siglo XVII, el siglo de la transición suspendida, el acto de elegir resulta especialmente problemático; las condiciones que prevalecen en ella impiden a cada paso la adjudicación de una u otra de estas dos categorías a las cosas y las acciones del mundo de la vida, la obstaculizan sistemáticamente, lo mismo en la más importante que en la más insignificante de las situaciones. Son condiciones que introducen una ambivalencia radical en la vida humana y su mundo; una ambivalencia ontológica, que llega al extremo de convertir la consistencia de los mismos en una realidad evanescente. Bajo ellas, en efecto, los contenidos cualitativos de un acto o un objeto no manifiestan ni respetan ninguna coherencia: las cualidades de útil, bueno, verdadero, bello no sólo no se acompañan entre sí en su positividad común cuando una de ellas califica dichos actos u objetos, sino que resulta imposible suponer una correspondencia unívoca entre ellas, que pudiera estar armonizándolas, por más profunda e imperceptible que uno quisiera imaginarla. Lo mismo el campo de la valoración positiva que el de la negativa incluyen cualidades no sólo incompatibles sino hostiles entre sí. Se trata, por lo demás, de una falta de coherencia que no se debe propiamente a una ausencia sino al silencio enigmático, ambivalente, de la instancia última en la que recae la capacidad de justificar el que una palabra buena pueda estar muy alejada de la verdad y un objeto *útil* pueda estar peleado con la belleza; que una acción provechosa pueda ser ineludiblemente injusta y un acto virtuoso, repugnante.

La ambivalencia ontológica se presenta por el hecho de que el dispositivo capaz de relativizar las contradicciones entre esas cualidades —de reducir la verdad a la bondad y la utilidad a la belleza, de demostrar que lo injusto es disculpable y disfrutable lo repugnante— se ha multiplicado en dos versiones contrapuestas de sí mismo, en dos propuestas de coherencia y armonía que reclaman, cada una de ellas para sí, el fundamento de la "naturalidad". Hay una guerra sorda entre dos universos de sentido, que pone en disputa todo el edificio de los contenidos cualitativos del mundo y los priva hasta de la mínima univocidad propia del *hic et nunc* en el que pudieran ser necesariamente lo uno o lo otro. La contraposición entre lo aprovechable y lo desechable, lo sustancial y lo accesorio, lo fundamentado y lo azaroso, lo necesario y lo contingente; la contraposición entre lo que obedece a un orden y tiene sentido y lo caótico y carente de sentido se presenta así en dos versiones distintas que se anulan recíprocamente y que pueden ser igualmente válidas o igualmente insostenibles[136]. Por esta razón, en virtud

136 No hay que olvidar que, más o menos implícito en el discurso filosófico occiden-

de este empate radical entre dos universos de sentido concurrentes, la ambivalencia dentro de la que debe comportarse el *ethos* de la modernidad es una ambivalencia fundamental, de orden ontológico: los modos de tratarla que ese *ethos* incluye son cada uno de ellos principios estructurantes del conjunto de la vida humana y del mundo en el que ella se desenvuelve.

Tertium datur: la libertad como elección del tercero excluido

Si las determinaciones cualitativas de la vida y su mundo, para afirmarse como tales, para tener un sentido (positivo o negativo), deben ser lo uno o lo otro —necesarias o fortuitas, naturales o artificiales, fundamentadas o contingentes—, y si esto no acontece porque, en las condiciones de la vida moderna, lo uno y lo otro se han vuelto intercambiables, la primera tarea que cumple el *ethos* que se integra afirmativamente en la modernización prevaleciente consiste entonces en vencer esa equivalencia de las dos propuestas de necesidad y sentido, romper la ambigüedad del mundo y la ambivalencia del sentido, y en tomar partido por aquella propuesta que la propia modernización trae consigo, la que se genera en la construcción capitalista del mundo. Consiste en decidir que la necesidad y el sentido propuestos por la "lógica" del valor de uso son reductibles a la propuesta de la modernidad capitalista y deben por tanto traducirse a ella.

El *ethos* barroco, en cambio, que se resiste al imperativo de esa elección, y que no afirma ni asume la modernización en marcha, que no sacrifica el valor de uso pero tampoco se rebela contra la valorización del valor, debe buscar una salida diferente: situado en esta necesidad de elegir, enfrentado a esta alternativa, no es la abstención o la irresolución, como podría parecer a primera vista, lo que caracteriza centralmente el comportamiento barroco. Es más bien el decidir o tomar partido —de una manera que se antoja absurda, paradójica— por los dos contrarios a la vez; es decir, en realidad, el resolverse por una

tal desde la época de los griegos, el "principio de razón suficiente", el principio que tematiza la relación entre lo necesario y lo contingente, alcanza su formulación expresa y definitiva en el siglo XVII, en la obra de Leibniz. La experiencia moderna del mundo como un hecho contingente, de su realidad como azarosa o casual, sólo comienza a darse en el interregno de ambivalencia que está entre la convicción arcaica de su necesidad mágica o sobrenatural y la nueva convicción de esa misma necesidad, pero en clave racionalista o "humanista". Leibniz es el filósofo de ese interregno.

traslación del conflicto entre ellos a un plano diferente, aun escenario de teatralización, en el que el mismo —sin ser eliminado— quede trascendido[137]. Inherente al *ethos* barroco es así una toma de decisión por el tercero excluido, por un salto capaz de rebasar el empate de la contradicción así como la ambivalencia que resulta de él; una elección que implica sin duda, juzgada desde la actitud "realista", un "escapismo", una "huida fuera de la realidad". Elegir la "tercera posibilidad", la que no tiene cabida en el mundo establecido, trae consigo un "vivir otro mundo dentro de ese mundo", es decir, visto a la inversa, un "poner el mundo, tal como existe de hecho, entre paréntesis". Se trata, sin embargo, de un "paréntesis" que es toda una puesta en escena; una "desrealización" teatral de la contradicción y la ambivalencia que, sin pretender resolverlas, intenta de todas maneras neutralizarlas, adjudicándoles para ello el status de lo alegórico[138]. El ser humano barroco pretende vivir su vida en una realidad de segundo nivel, que tendría a la realidad primaria —la contradictoria y ambivalente— en calidad de sustrato reelaborado por ella; se inventa una "necesidad contingente en medio de la contingencia de ambas necesidades contrapuestas", "un sentido dentro de la ambivalencia o en medio del vacío de sentido"[139].

137 Klaus Heinrich, *Tertium datur, eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*, Stroemfeld/Roter Stern, Basilea-Frankfurt am Mein, 1981, pp. 45-46.

138 Desrealización", en el sentido que tiene en la teoría de lo imaginario desarrollada por Sartre (*L'imaginaire*, 1939, pp. 232ss.) S. Sarduy (*Barroco*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974, p. 74.) se refiere a este comportamiento cuando, apoyándose en J. Lacan, habla de la metaforización barroca como de un modo radical de "supresión", de una "represión" (*verdrängung*).

139 La *stimmung* básica, el estado de ánimo elemental que acompaña al *ethos* barroco es por ello múltiple, inestable y cíclico. Parte de la melancolía en la experiencia del mundo como invivible, sumido en una ambivalencia sin salida, en el que "todo, por más diferente que parezca, va a dar a lo mismo". Se hunde ahí hasta topar, en medio del desasosiego que trae la decisión imposible, del vaivén vertiginoso y paralizador de la voluntad, con la contradicción que suscita y al mismo tiempo anula el sentido del mundo, y se levanta, finalmente, en el entusiasmo de la invención de una "vida breve" que, teatralizando a la otra, la mayor, suspende el conflicto que hay en ella. Monteverdi, que fue el iniciador del drama musical moderno en la medida en que fue también el primero en explorar libremente la dramaticidad de la música, decía que el *temperato*, en sus obras, no sólo aprende del *molle* y el *concitato*, "los dos caracteres sonoros contrarios capaces de mover nuestra alma", sino que, volviéndose retroactivamente sobre ellos, los "alecciona". En su *Lord Rockester's Monkey*, Graham Greene (1974) retrata con agudeza la cohabitación tormentosa de la melancolía y el entusiasmo en un *witty* del siglo XVII inglés. Barthes habla, a propósito de la presencia de Dios a través de los *Ejercicios* de san Ignacio, de un "retournement de la carence de signe en signe". (*Sade, Fourier; Loyola*, Seuil, París, 1971, p. 80.) Es tal vez Benjamin (*op. cit*, pp. 131ss.) quien ex-

Pocos autores como Baltasar Gracián han sabido expresar de manera tan pura el espíritu de su época. Su *Oráculo manual y arte de prudencia* es leído ahora como un manual de "marketing del siglo XVII"[140], del arte de una "prudencia" cínica que no consistiría en otra cosa que en un "saber vivir" cuyo secreto estará en "saber dar la espalda" a todo aquello que pueda perturbar el disfrute del éxito y el beneficio alcanzado con él. Y se trata sin duda de un manual que guía para "triunfar en el mundo"; pero de uno muy especial que guía hacia un "triunfo" muy dudoso, en un "mundo" muy "raro". Si no se quiere ignorar sino más bien explicar el carácter tan abiertamente "excéntrico" de este "manual" en nuestros días, es necesario tener en consideración la peculiar modernidad con la que juega en Gracián la acepción de términos como "vivir", "práctica", "utilidad", "beneficio", "triunfo", etcétera, y el hecho de que, para esa modernidad, el sentido que éstos tienen en la acepción desarrollada por la modernidad clásico-realista —dominante en la España ibérica después de su borbonización en el siglo XVIII— se encuentra no sólo alterado sino incluso invertido.

El "triunfo" que se persigue en los consejos de Gracián es, sin duda, el del varón empeñado en los asuntos terrenales, "comprometido" en "ganar el mundo". Pero es el triunfo del "*beatus vir*" del Salmo 16 que Vivaldi musicalizó medio siglo después, con todo alarde barroco. Es el triunfo mundano de un hombre situado en los tiempos "de hoi", en los que —a diferencia de los de antes, y en virtud de que la Iglesia Católica, renovada en Trento y dirigida por la Compañía de Jesús, reconstruye el mundo, en la práctica, *ad maiorem Dei gloriam*— ese "ganar el mundo" tiene al fin, después de una larga historia, más posibilidades de coincidir con el "ganar la propia alma" que con el perderla. La realización personal de cada quien es ahora no sólo deseable sino posible, y ello en armonía con la realización de la *katholiké ekklesía*, de la comunidad universal de los seres humanos, que ha tomado partido por Dios, en contra de Satanás, y que está empeñada en la realización del Bien: "no quiera uno ser tan hombre de bien", dice el *Oráculo*, "que ocasione al otro serlo de mal" (Aforismo 243). La sabiduría del varón prudente está inmersa en la vida práctica y concreta, puesto que "el saber vivir es hoi el verdadero saber" (A. 232), pero es una sabiduría que lo saca siempre "más allá" de la inmediatez de esa vida, volviéndolo "universal", convirtiéndolo en una totalización que se inventa formas y artificios cada vez más elaborados para la variedad inagotable de su natu-

plica con mayor agudeza la relación entre la "alegoresis barroca" y la melancolía. Véase, sobre estos asuntos, Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972.

140 Así lo sugiere, por ejemplo, Emilio Blanco en la introducción a su edición del mismo. (Gracián, *op. cit.*, Cátedra, Madrid, 1995 [1647], pp. 48-51.)

raleza animal (A. 93). "Varón desengañado" de las limitaciones del mundo (A. 100), el héroe barroco no es "menudo en su proceder", no "se individua mucho en las cosas..." (A. 88). Intenta, por el contrario, "trascender" la cotidianidad de la vida, vivirla identificado con la esencia que juega en su apariencia. Ser "trascendental", dice Gracián, y serlo "en todo", es "la primera y suma regla del obrar y del hablar..." (A. 92). El "seso" o entendimiento es lo que hay de mejor en el ser humano —que es, a su vez, "lo mejor de lo visible"—, y es el sentido que sólo alcanza su plenitud cuando es "seso trascendental" o "valiente". El "ánimo", el "corazón", la valentía, la capacidad de trans-scender o sobre-ponerse, de "digerir con igual valor los extremos de la fortuna", debe ser, según Gracián, lo único propio y distintivo del ser humano. De ahí que el varón "de éxito" sería el que "*usa el renovar su lucimiento*"—lo que "es privilegio de Fénix"—, el que "usa, pues, del renacer en el valor, en el ingenio, en la dicha, en todo: del empeñarse con novedades de vizarría, amaneciendo muchas veces, como el Sol, variando teatros al lucimiento, para que en el uno la privación y en el otro la novedad soliciten aquí el aplauso, si allí el deseo" (A. 81).

Disimulo y resistencia

Tal vez la imagen más ejemplar del comportamiento barroco la ofrece el que se encuentra en acción en el proceso de mestizaje civilizatorio que cumple la sociedad americana del siglo XVII.

En la América conquistada por España y Portugal, dos definiciones contrapuestas de lo que en la vida humana y su mundo es necesario y pleno de sentido, y lo que no lo es, combatían entre sí a comienzos del siglo XVII; un empate sin salida entre ambas caracterizaba la situación en la que se encontraba su población mayoritaria, compuesta lo mismo por los sobrevivientes indígenas de la devastación demográfica y civilizatoria del siglo pasado, que por negros, mulatos y mestizos de toda índole y hasta por criollos venidos a menos. La primera definición era perceptible desde la actitud de sometimiento al proyecto civilizatorio y a la voluntad política del centro imperial y sus enviados, los "peninsulares"; desde una actitud de "traición" a lo que era América: a lo que debió haber sido antes de la catástrofe, a lo que fue durante ella y a lo que siguió siendo después de ella, en su ruinosa y precaria sobrevivencia. La segunda era perceptible desde la actitud de rebeldía y resistencia a la nueva realidad de la Europa transplantada, de fidelidad a un modo singular, autóctono o "criollo", de estar en conexión con la naturaleza americana. Ambos proyectos de mundo, ambas "lógicas", podían ser igualmente convincentes, pues los

dos reclamaban, cada uno para sí, la afirmación de la vida, y combatían al otro acusándolo de ser una negación de la misma. Someterse, colaborar con el mundo y el poder establecidos, equivalía a asegurar la marcha de la nueva economía y a participar en sus beneficios; la "muerte moral" que ello traía consigo, la "renuncia a uno mismo", a la forma social peculiar y su vía de acceso civilizatorio a lo Otro, podía ser visto con toda razón como el precio que era necesario pagar por mantener la existencia física, que es el fundamento real de toda moral y toda identidad. Por otra parte, resistir al mundo y al poder establecidos, rebelarse contra ellos, era lo mismo que proteger y rescatar la autonomía y la dignidad moral: la "muerte física" que esto implicaba, el replegarse en sí mismo, alejarse del proceso civilizatorio y refugiarse en lo inhóspito, podía verse perfectamente como la única manera de rescatar lo principal de la vida, lo que podría hacer que los beneficios económicos sean realmente tales[141].

La vigencia simultánea y por tanto contradictoria de estas dos versiones de la oposición necesario/contingente imponía en la vida social una ambivalencia radical e ineludible, ante la cual la población americana supo generar una actitud especial, la misma que en el siglo anterior había sido inventada por la "lengua" de Hernán Cortés, la famosa Malinche. En la práctica de todos los días, saliendo de los estratos más miserables, llegó a expandirse y a prevalecer en el conjunto de la sociedad una peculiar estrategia de comportamiento: consistía en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era una estrategia destinada a salir de la alternativa obligada entre la denigración o el suicidio; y consistía justamente en una "elección del tercero excluido", en un salto a un terreno histórico diferente, en el que esa alternativa perdía su razón de ser; en un recurso a la prefiguración de un futuro posible. Por un lado, la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes y disposiciones políticas del imperio eran llevados a tal extremo en la práctica cotidiana, que ponían a las mismas en una crisis de vigencia y legitimidad de la que sólo hubieran podido salir efectivamente si hubieran logrado replantear su sentido y su alcance, redefinirse y refundamentarse. Por otro lado, la resistencia, la reivindicación de la "identidad" americana,

141 Lejos de haber sido ésta una opción hipotética, fue puesta en práctica de manera masiva, consciente e inconscientemente, durante la segunda mitad del siglo XVI. Es además la que, complementariamente a la intención irrealizable de la Corona, de imponer un *apartheid* en América ("ciudades de blancos", "pueblos de indios"), ha permitido la supervivencia de numerosas comunidades indígenas hasta nuestros días; comunidades en las que el mestizaje cultural ha intentado ir en sentido inverso al dominante: no como el devoramiento de lo indígena por lo europeo sino como la integración de elementos de éste en el primero.

era cumplida de manera tan radical, que obligaba a ésta a poner a prueba en la práctica el núcleo de su propuesta civilizatoria, a refundarse y reconfigurarse para responder a las nuevas condiciones históricas. Era una estrategia que no perseguía adoptar y prolongar en América la figura histórica peninsular de la civilización europea a fines del siglo XVI, ni tampoco rehacer la civilización precolombina, "corrigiéndola con lo mejor de la europea", sino en rehacer, en hacer de nuevo la civilización europea, pero como civilización americana: igual y diferente de sí misma a la vez[142]. Era la estrategia que Lezama Lima[143] llamaría "de contraconquista". Por esta razón, como lo expone Octavio Paz[144], fueron los mestizos —tanto "cholos" como "criollos"— quienes "realmente encarnaban" a la sociedad generadora de esta estrategia: "sus verdaderos hijos", los que construían en América no sólo una España "nueva", sino "otra".

La estrategia barroca del ir más allá de la alternativa sumisión/rebeldía está en la base de las realidades históricas más importantes del siglo XVII americano. La más básica y determinante de ellas, la aparición y la conformación primera de una nueva "economía-mundo"[145], obedece claramente a una estrategia de rebasamiento de la necesidad de optar entre someterse a la política económica asfixiante de la Corona o rebelarse contra ella mediante una actividad económica puramente ilegal y contraventora. La "economía-mundo" en gestación no sacaba su fuerza del desacato de la legalidad y la institucionalidad económicas establecidas sino, por el contrario, del uso y el abuso que hacía de las mismas. Su práctica implicaba el rebasamiento de ellas y la puesta en vigencia de una legalidad sustitutiva y una institucionalidad paralela. Era una economía "informal", sobrepuesta a la oficial, que en esos tiempos esbozaba la posibilidad de una organización social y política diferente para el mundo americano.

Lo mismo puede decirse del barroquismo de la actividad política "criolla" en su relación con la política central del imperio, un barroquismo que Rosario Villari encuentra también en la política de la oposición al régimen en el Reino de Nápoles durante el siglo XVII[146]. La sumisión, el conformismo y el oportunismo, con los recursos de la intriga, la traición y la hipocresía, no son rasgos exclusivos de la política barroca ni tam-

142 Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*, Actas A. M. L., México, 1970.

143 "La expresión americana", en *El reino de la imagen*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1981, p. 385.

144 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 54.

145 F. Braudel, *op. cit.*

146 *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, 1987, p. 40.

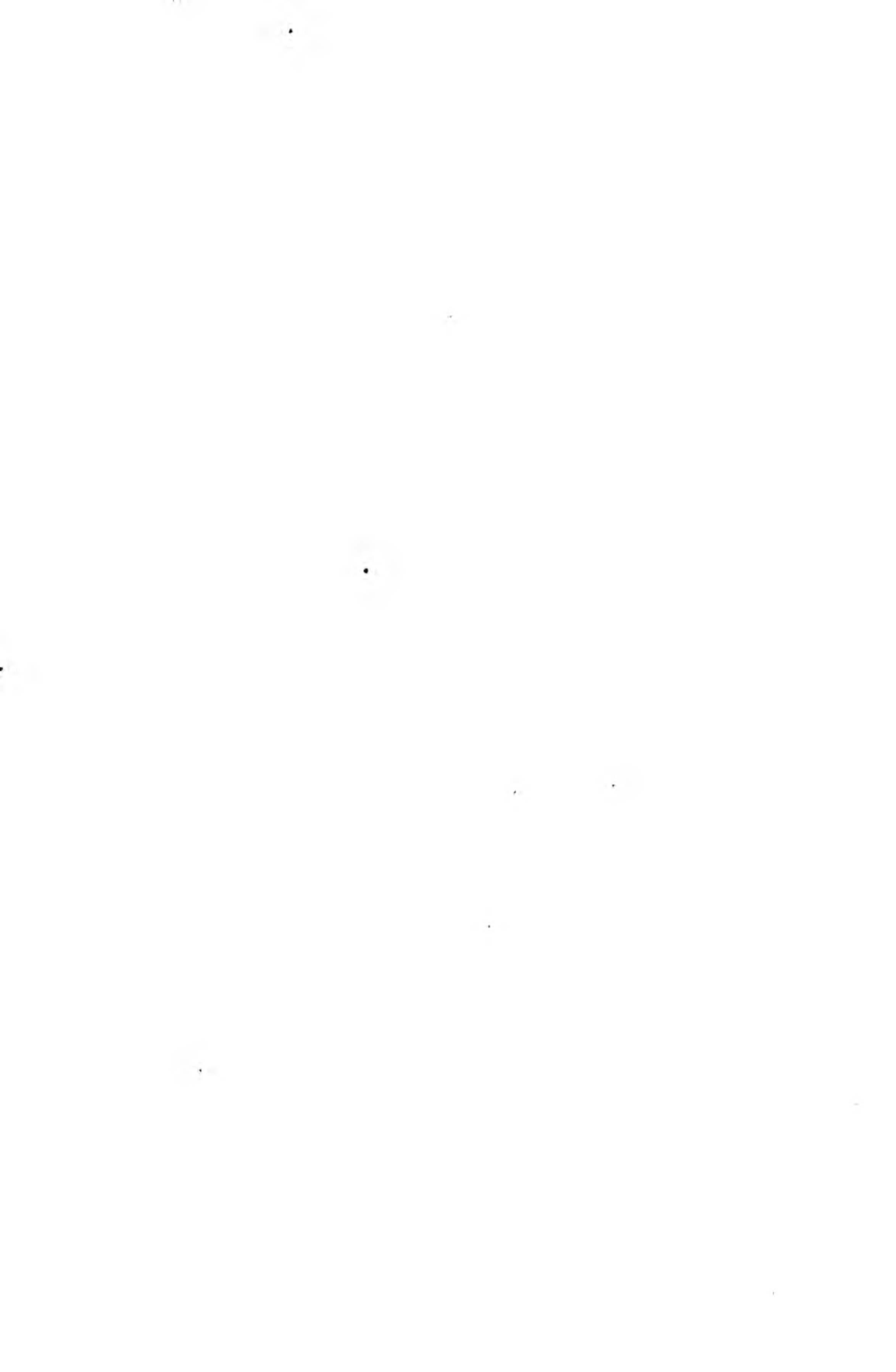
poco los principales y característicos de ella. La imagen denigratoria de la cultura política barroca, que afirma tal cosa, es de origen claramente polémico e ignora interesadamente la peculiaridad de un modo moderno de hacer política que no se atiene al modelo predominante y consagrado —"realista", puritano—, pero que abre un campo diferente, igualmente genuino, de posibilidades de hacer política, en el que pueden darse por igual no sólo todos los defectos sino también todas las virtudes de la actividad política en cuanto tal. Una muestra de ese modo barroco de la política sería justamente, como lo afirma Villari, la "*dissimulazione*". ¿Cómo hacer política republicana allí donde el despotismo estatal la imposibilita sistemáticamente, allí donde está obligada a corromperse y claudicar, a desdecirse y traicionarse, puesto que cualquier autoafirmación directa y abierta la orillaría a la rebelión y la encauzaría así al suicidio, a la derrota heroica que traslada los actos políticos, reducidos a la consistencia de hechos históricos aleccionadores, al plano de lo imaginario? ¿Cómo, si no inventándose una república virtual y cumpliendo sus leyes "informales" mientras se las disfraza y teatraliza como si fueran las que son impuestas por el despotismo imperante?[147].

El planteamiento de la *dissimulazione* (contemporáneo de otros similares en la cultura europea de influencia mediterránea, como los del *Oráculo manual* de Gracián, por ejemplo) aconseja hacer concesiones en el plano bajo y evidente, como maniobra de ocultamiento de la conquista en el plano superior e invisible; como instrumento para poner en práctica una política de oposición efectiva dentro de un espacio político dominado por la dictadura y la represión. Es el mismo planteamiento estratégico "criollo" del "se obedece, pero no se cumple", referido a las disposiciones reales. Válidas en sí mismas, éstas debían sin embargo pasar el trance barroco de ser "representadas" o puestas en escena por la realidad americana para llegar a ser efectivamente aplicables en ella[148].

---

147 En su brillante reconstrucción del mundo cultural en torno a Galileo, Pietro Redondi (*Galileo herético*, Alianza, Madrid, 1983, p. 37) apunta, recordando al T. Acceto de *Della dissimulazione onesta* (1641), que el disimulo no es sólo un modo del ocultamiento de las propias virtudes ante los más poderosos, sino también una muestra de respeto y solidaridad para con los menos poderosos.

148 Esta proclividad barroca a fundar legalidades paralelas acompaña, hasta nuestros días, toda la historia de la cultura política moderna en los "países latinos". Ambivalente, lo mismo puede ser recurso de resistencia democrática al estado oligárquico moderno que dispositivo de conservación de despotismos arcaicos en contra de una democratización moderna alternativa.



8. La identidad evanescente

Que sei eu do que serei, eu que não sei o que sou?

Fernando Pessoa

I

El mito de la Torre de Babel tematiza a su manera la concepción de la unidad y la diversidad del género humano que prevalecía en los tiempos arcaicos. No obstante, su actualidad es innegable. Se muestra, por ejemplo, en una idea propia del sentido común moderno; la que define la consistencia de lo humano en general como el resultado de la reducción de las múltiples figuras de la existencia de los hombres sobre la tierra a un conjunto de *propiedades* esenciales, compartidas y desarrolladas por cada una de ellas a su manera. El texto bíblico cuenta que, en el principio, todos los hombres hablaban la misma lengua; explica que la actual multiplicidad de las lenguas es el resultado de un castigo divino a la soberbia humana (Yahvéh: "Bajemos y confundamos allí su habla, de modo que unos no comprendan el lenguaje de los otros."), castigo que consistió precisamente en la atomización de esa lengua originaria.

El mito de la Torre de Babel invierte el sentido de los hechos, como es el modo de los mitos. Presenta como una maldición, es decir, como un hecho negativo, exterior y reversible, algo que (sin tener que afirmarse como una bendición) constituye una riqueza imprescindible de lo humano: su pluralidad. La incapacidad de concebir al otro en su otredad, la necesidad de percibirlo como una versión (por lo general, disminuida) del sí mismo, se pone aquí de manifiesto con toda claridad. Carentes de necesidad interna o autonomía, los muchos "otros" aparecen como los restos de un "sí mismo" desmembrado; su existencia singular obedecería a una necesidad que les trasciende y que anula sus identidades propias: la que corresponde a la historia del pueblo que se atrevió a compararse con su Dios. Según este mito, no habría sido la dispersión del género humano, como una dispersión necesaria por sí misma, la que dio lugar a la diversidad de las lenguas —de las "humanidades"—; al revés, la diversidad impuesta de éstas habría sido la que produjo una dispersión en sí misma innecesaria.

La noción de la otredad del otro no parece haber tenido un lugar en el código de ninguna de las culturas premodernas, orientales u occidentales. Universos paralelos, impenetrables el uno para el otro, los *kosmoi* de las comunidades arcaicas no conocieron otro contacto entre sí que el de devorar al otro o dejarse devorar por él. Apenas con la revolución de la modernidad pudo abrirse la oportunidad de percibir al otro en su propia "mismidad", y no como la imagen narcisista del que lo percibe; aunque, perversamente, sólo se haya abierto para cerrarse de inmediato con la contrarrevolución capitalista que la volvió efectiva.

Fruto de la historia de Occidente, este universalismo concreto, que intenta percibir la otredad —la necesidad del otro— tanto afuera, en el otro, como en el seno de sí mismo, perduró únicamente en la dimensión autocrítica de la cultura europea. Es así, por ejemplo, que sólo la resistencia romántica a la modernización capitalista hizo que W. Von Humboldt vislumbrara una idea de la unidad del espíritu humano que se distancia radicalmente del universalismo abstracto, propio de la mentalidad arcaica puesta en jaque por la economía mercantil. Según él, la diversidad concreta de las lenguas humanas no es un obstáculo que la razón universal tenga que vencer o atravesar para manifestarse libremente y en plenitud, sino justamente la vía propia de esa manifestación y esa plenitud. A diferencia de la *Grammaire* de Port-Royal, que suponía la existencia de una figura general y transhistórica de la razón humana y que creyó encontrarla en la comunidad de estructura de todas las lenguas, la *Sprachphilosophie* de Humboldt —que se negó a separar el mundo de las ideas del mundo del lenguaje y a buscar una racionalidad humana por encima del "carácter" específico o la identidad peculiar de cada lengua— buscó lo humano en general más en la capacidad misma de simbolización o "codificación" del "en-sí" o "lo otro" que en un resultado determinado de alguna de las simbolizaciones particulares conocidas por la historia (como lo sería la "forma lógica" tenida por universal en la *Grammaire*).

La *identidad* elemental, el *Charakterunterschied* (diferencia de genio)[149] básico de las distintas lenguas humanas consistiría así en la peculiaridad con que cada una de ellas plantea la simbolización originaria o fundante que es la clave de la construcción del mundo de la vida: la articulación que es capaz de juntar la experiencia de lo desconocido, lo otro o lo nuevo, con las características físicas de aquellos sonidos que relacionan al que pronuncia las palabras con quien las escucha. Peculiaridad que sería en sí misma una especie de "subcodificación" necesaria de esta

149 Cfr. Wilhelm von Humboldt, "Über den Nationalcharakter der Sprachen", en: *Bildung und Sprache*, Schoningh, Paderborn 1959, p. 83.

simbolización lingüística, dado que ella no ha podido constituirse como tal si no es a partir de una situación concreta, primero natural y luego histórica, que la hizo posible y la dejó marcada para siempre.

Configuración del mundo humano a partir de una "elección civilizatoria" ineludible e irrevocable, el campo de vigencia de la *identidad* rebasa, sin embargo, los límites de la comunicación propiamente lingüística. El trabajo y el disfrute, la producción y el consumo, la reproducción social en su conjunto poseen una dimensión semiótica o constituyen un complejo flujo comunicativo dentro del cual el lenguaje, sin dejar de ser central, es solamente una veta. Por esta razón, el "genio" de la lengua debe ser visto sólo como una versión de la peculiaridad elemental que identifica al código general del comportamiento social, peculiaridad que no puede entenderse de otra manera que como la decantación o cristalización histórica de una "estrategia de constitución y supervivencia" que, diseñada en medio del acoso de la "escasez", "transnaturalizó" al animal humano o hizo de él un ser de cultura. Por ello, su presencia es tan legible en el lenguaje como lo es en los lineamientos básicos tanto de la cultura técnica (la definición de la instrumentalidad, de sus contenidos y sus alcances), de la cultura ética o la cultura política.

Concebir la universalidad de lo humano de manera concreta, aceptando el reto de la modernidad, es decir, no como una esencia que subsiste a *través* y a *pesar* de la multiplicidad de los "particularismos", sino como una condición que se afirma *en* la pluralidad de propuestas para lo humano y *en virtud* de ella: este programa del discurso autocrítico europeo, esbozado por el romanticismo de Humboldt en su filosofía del lenguaje, se ha radicalizado y ampliado a lo largo de más de siglo y medio. Responsables de ello han sido: el despliegue por parte de la antropología comprensiva de la infinita riqueza de las formas de vida humana en el planeta; la inclusión de la otra cara, la inconsciente, en la descripción del comportamiento humano; y, no por último, el descubrimiento de escenarios, personajes y dramas históricos de larga duración que acompañan desde la penumbra la marcha agitada de la historia visible y documentable, y que reclaman de pronto un protagonismo inesperado.

Si nos atenemos al drama oculto de la historia económica mercantil, puesto al descubierto por Marx, la figura tradicional de la unidad y diversidad del género humano —como una coexistencia conflictiva, incluso belicosa, de múltiples "humanidades" que viven historias paralelas e independientes— es una figura que se encuentra en una crisis larga y profunda. La expansión de la circulación mercantil a una escala planetaria ha sido el vehículo de una homogeneización técnica omniabarcante de los procesos de producción y consumo básicos, proceso que ha llegado a profanar el san-

tuario más protegido de la identidad arcaica, que ha sido siempre el de la cultura tecnológica. Ha sido igualmente el factor básico de la posibilidad de la abundancia, de que el desarrollo de las fuerzas productivas haya invertido la relación arcaica de inferioridad estructural que ellas tenían con la naturaleza, anulando así el núcleo justificador de la agresión a ésta que se encuentra en todas las estrategias arcaicas de supervivencia humana y por tanto en todos los diseños de identidad cultural tradicional. Expulsadas de su autismo y privadas de su piso antinatural, las múltiples "humanidades" premodernas no alcanzan ya, con sus historias paralelas, a ofrecer una figura adecuada para la unidad del género humano. Pero la historia económica profunda y de ritmo lento, examinada críticamente por Marx, tiene algo más que sugerir al respecto. Antes que la riqueza, lo que la economía mercantil sobredeterminada por el capitalismo reproduce prioritariamente es una relación social de explotación en calidad de mediación necesaria de la relación productiva entre el hombre y el medio de producción. Para que esto sea posible, para que se mantenga una presión adecuada de los trabajadores sobre la oferta de plazas de trabajo, reinstala en la función de la escasez que fue vencida por la modernidad a una escasez artificial que renace una y otra vez, incansablemente. De instrumento de la abundancia, la revolución técnica se vuelve, en manos del capitalismo, generadora de escasez. Se vuelve, por lo tanto, una fuerza retrógrada que, después de destruir las "humanidades" arcaicas, insufla a sus cadáveres un dinamismo de autómata que ni las deja morir del todo ni les permite transformarse y dialogar parar intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad al mismo tiempo unitaria e incondicionalmente plural.

II

En el ensayo de Walter Benjamin *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano*[150] domina una idea que ha demostrado ser central en la historia del pensamiento del siglo XX y sin la cual la aproximación social y semiótica al problema de la identidad quedaría incompleta: en el caso del ser humano, éste no sólo habla *con* la lengua, se sirve de ella como instrumento, sino, sobre todo, habla *en* la lengua, es el ejecutor de uno de los innumerables actos de expresión con los que el lenguaje completa su perspectiva de verdad sobre el ser, se cumple como una sola sabiduría siempre finita. En principio, en toda habla singular es la lengua la que

150 En "Angelus Novus", *Ausgewählte Schriften 2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, p. 10.

se expresa. Pero también —y con igual jerarquía— toda habla singular involucra a la lengua en su conjunto. El lenguaje entero está en juego en cada uno de los actos de expresión individuales; lo que cada uno de ellos hace o deja de hacer lo altera esencialmente. Él mismo no es otra cosa que la totalización del conjunto de las hablas. Según esto, la lengua humana —tanto el código lingüístico como la "subcodificación" en la que está marcada su identidad— sólo puede existir bajo el modo de la evanescencia: arriesgándose, poniéndose en crisis en los actos del habla. ¿Puede pensarse la identidad de otro modo que no sea el de la evanescencia? Una realidad sólo es idéntica a sí misma en medio del proceso en el que o bien gana su identidad o bien la pierde; mejor, en el que a un tiempo la gana y la pierde. Toda identidad es, por ello, en igual medida efésica —porque dice que la substancia es el cambio y la permanencia su atributo— que eleática —porque dice, al contrario, que la substancia es la permanencia y el cambio su atributo. Contra la prescripción última o primera del *tertium non datur*, la identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde.

La identidad sólo ha sido verdaderamente tal o ha existido plenamente cuando se ha puesto en peligro a sí misma entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse.

Puede decirse, por ello, que la historia de las muchas "humanidades" reales ha sido la historia de un *mestizaje* cultural permanente que ha acompañado —no siempre en el mismo sentido— a la guerra económica, política y militar de las naciones y a la conquista y la sumisión de unos pueblos por otros. El mestizaje cultural ha consistido en una "códigofagia" practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido muchas veces transformarse radicalmente para absorber de manera adecuada la substancia devorada; en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos.

III

Hace ya más de un siglo que algo así como una "sensación de posmodernidad" acosa periódicamente a la cultura europea. Los intelectuales de-

tectan, en ciertas zonas y en ciertos modos de su comportamiento, indicios de que ella, sin abandonar la modernidad que la constituye, ha comenzado a vivir lo moderno trascendiéndolo. Tal fue el caso de la "revolución del arte moderno": la novedad que introdujo en la tradición occidental consistió en gran parte en la exploración de determinadas vías de acceso a la experiencia estética que ponían en entredicho la comprensión del arte como un representar (*Vor-stellen*), una comprensión que es característica de la modernidad. Pero aunque para muchos y con mucha frecuencia sea invivible, la modernidad del siglo XX parece ser también insuperable; se repone una y otra vez de los intentos que la cultura europea hace de abandonarla, de dejar que se agote y no salga de alguna de sus crisis periódicas, que sea sustituida por un esquema diferente de organización de la vida. Uno más de estos episodios de postmodernidad —que en su entusiasmo primero, hace ya unos quince años, quiso verse más como una "condición" ya alcanzada que como un intento falible— parece llegar a su fin en nuestros días. Se trata del menos escandaloso de ellos pero sin duda no del menos radical. Centrado en torno a la experiencia cada vez más directa de la amenaza de catástrofe que se cierne sobre el desenvolvimiento "espontáneo" de muchos de los rasgos esenciales de la modernidad, este último acceso de postmodernidad no se inflama ya en el revolucionamiento de todos los valores ni se empeña en la reconquista de las ciudadelas perdidas por el Occidente en su decadencia, sino que se encuentra a sí mismo en el desinterés radical frente a lo que más preocupa al espíritu moderno: la ausencia de sistematicidad en el mundo de los valores y el desfallecimiento de las metas unificadoras de la historia humana. La señal más inconfundible de que este capítulo de la cultura europea está por concluir lo da el cambio de su apariencia: tan atractiva para todos en un principio (por universal y liberadora), las circunstancias la han obligado a volverse particular y restrictiva. La postmodernidad ha tropezado —y el forcejeo la agota y desaliña— con la imposibilidad de cuestionar uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo.

No es otra cosa que una impresión difusa; pero recibe cada vez más apoyos, y más convincentes: el "espíritu postmoderno" ha pasado imperceptiblemente a formar parte de un fenómeno de la historia cultural con el que no sólo negaba toda afinidad, sino que era ubicado por él justamente en sus antípodas. Me refiero a un hecho que pareció primero marginal e insignificante, pero que ahora, alcanzando sus proporciones verdaderas, se muestra central y abrumador; algo que podría verse como el equivalente europeo del resurgimiento del "fundamentalismo religioso" en el mundo periférico, es decir, del retorno militante a la fe en una "fuente de

sentido para la vida y el discurso cotidianos", en una "verdad" revelada a la comunidad y conservada en su tradición. Se diría que a la "caída de los grandes relatos", en la que Lyotard reconocía una de las principales características de esa "condición postmoderna", el espíritu postmoderno realmente existente responde cada vez más con una (re-)caída en los grandes prejuicios.

En la historia de la autoconciencia crítica de la cultura europea a lo largo de los últimos cien años puede observarse un periplo cuyo itinerario mayor incluye más o menos las siguientes estaciones. Primero, la nostalgia romántica que versaba sobre "lo otro": aquello capaz de compensar y corregir la prepotencia torpe del espíritu burgués, ciegamente progresista. Luego, la crítica despiadada de toda la historia occidental y sus valores fundamentales. Después, la identificación salvadora con la revolución proletaria y su solidaridad universalista. Y finalmente, la desilusión y el desfallecimiento, que abre el retorno a una reconciliación con aquello de lo que se pretendía huir: la figura burguesa, provincial-europea e incluso cínicamente capitalista de lo occidental. Después de tanta veleidad exotista, de tanto "auto-odio", la complacencia en la propia identidad parece haber vuelto al espíritu europeo. La lección que ha sacado de este siglo y medio de historia parece ser la siguiente: "Los otros, en quienes buscábamos el complemento y la compensación de lo propio, han resultado no ser mejores que nosotros. Tal vez no sean peores [lo que es cada vez más discutible]; pero nosotros estamos más a gusto entre nosotros mismos. Al menos nos conocemos; sabemos quiénes somos; percibimos nuestra identidad como un trasfondo seguro."

El asunto de las "identidades colectivas" ocupa tal vez el primer lugar entre los asuntos que suelen plantearse y resolverse en el terreno de los prejuicios —de las verdades reveladas, tan seguras de sí mismas que no necesitan ser dichas— y que justamente por ello reclaman con urgencia una reconsideración crítica. Pero la resistencia que él ofrece al trabajo de la razón es también la mayor. Una necesidad social especialmente intensa de su enclaustramiento en el prejuicio ha creado todo un discurso especial que versa sobre estas identidades colectivas pero que parece estar ahí justamente para escamotear su tematización crítica. Este discurso, al que sería de llamar "folclorizador", parece encargarse en la vida de la civilización moderna de esconder por igual los extremos deseables y los odiosos tanto de sí mismo como del otro. Lo característico de este discurso espontáneo sobre lo social es que echa mano de un dispositivo especial de tipificación y homologación para trabajar con él sobre las peculiaridades naturales de las innumerables figuras concretas de lo humano que coinciden necesariamente en el escenario mercantil. Se trata de un dispositivo que es capaz de

reducir las formas de comportamiento más contrapuestas e incompatibles entre sí de las distintas comunidades humanas en el trabajo y el disfrute a un denominador común que las convierte inmediatamente en simples versiones opuestas pero no excluyentes de lo mismo: “lo humano en general”. El discurso folclorizador pasea su ecuanimidad por una galería interminable de identidades o tipos ideales sustancializados, por lo general nacionales o protonacionales —“El Inglés”, “El Cubano”, “El Vasco”, “El Japonés”, etcétera—, y entre un público que encuentra allí sus identificaciones, afinidades y antipatías, al que reprende cada vez que lo ve desmandarse en comparaciones “racistas” que, en lugar de compensar con ánimo cosmopolita, pretenden jerarquizar. La verdadera efectividad del discurso folclorizador reside sin embargo en algo que podría llamarse su “eurocentrismo subliminal”. La acción corrosiva del ácido mercantil, que es el secreto de su dispositivo homogeneizador, convierte a todas esas identidades substancializadas en una serie de soluciones más o menos concentradas de una sola quintaesencia: la identidad europea de la modernidad capitalista, la única corporeidad adecuada de “lo humano en general”.

La insistencia obsesiva en el tema de la identidad, la reivindicación muchas veces irracional de ésta, su defensa en ocasiones agresiva y suicida son fenómenos casi ineludibles en aquellas sociedades que pertenecen al mundo integrado como periferia en el mercado mundial. Son sin duda el fruto de la desesperación de quienes sufren en primer lugar la gran crisis de la modernidad capitalista. Mantenidos sistemáticamente al margen de los beneficios (capacidad técnica, convivencia libre, enriquecimiento del sistema de necesidades, etcétera) que esta modernidad les prometía insistentemente a cambio del abandono de su “disfuncionalidad cultural” (sobre todo religiosa), los pueblos periféricos se ven obligados a regresar al único refugio que les queda y que estaban a punto de ceder: su identidad arcaica como cristalización de una estrategia de supervivencia validada en tantas pruebas por la historia.

Inexcusable es en cambio el recurso soterrado a la identidad, como santuario a defender y preservar, que se observa en la cultura política de las sociedades ubicadas en el centro de la economía mundial. El desgaste del proyecto de mundo puesto en práctica por la modernidad europea, en obediencia al principio de realidad aportado por el capitalismo, es innegable, estrepitoso. Se hace evidente no sólo en el destino aciago de las dos versiones subordinadas de esa modernidad —en el colapso de los estados del capitalismo de estado (“socialismo real”) y en la inoperancia insalvable de los estados de su periferia— sino en la amenaza de que la modernización en su conjunto llegue muy pronto al “punto de fracaso” y, en lugar de potenciar el ecosistema planetario, lo destruya

irremediablemente. Pero la autocrítica implacable, que fue siempre la clave de la vitalidad de la cultura occidental, aparece sumamente debilitada en la Europa de este fin de siglo; de ser central en el mundo de la cultura, se vuelve cada vez más periférica.

La percepción del extraño como un otro digno de reciprocidad, y no como lo otro (natural, animal) ni como una variante (por lo general defectuosa) de uno mismo: este programa verdaderamente universalista ha estado siempre en el núcleo del espíritu occidental, ha sido su especificidad y su orgullo. Pero ha sido también un programa que la Europa moderna ha traicionado una y otra vez desde sus comienzos en el descubrimiento y la conquista de América, y que está a punto de traicionar nuevamente.

IV

El panorama de la cultura política en este fin de siglo no puede ser más ominoso. La crisis en la que ha entrado la configuración moderna de esta cultura comenzó sin duda en la "periferia del mundo civilizado", allí donde el impulso modernizador de la economía, administrado de manera "desigual" por las necesidades imperialistas de la acumulación del capital, tuvo la fuerza suficiente para echar por tierra las instituciones políticas ancestrales pero fue demasiado débil para sustituirlas por otras, menos despóticas y más igualitarias. Pero se extiende con rapidez hacia las zonas centrales.

La modernización, que fue vista siempre en el Occidente como una promesa de crecimiento cuantitativo para una vida civilizada de calidad incuestionablemente positiva, viene revelándose cada vez más como una amenaza para la existencia misma de esa calidad de vida. La "globalización" de los procesos de producción y consumo puesta en práctica por el capital transnacional, con la uniformización que ella implica, se constituye en una amenaza de muerte para las formas peculiares tanto de ciertos objetos del mundo de la vida como de los procesos de trabajo y disfrute en los que ellos son producidos y consumidos. Aunque es propia de la modernidad capitalista, esta contradicción no podía volverse virulenta en un mundo cuyas fuerzas productivas no habían sido aún integradas técnicamente en un solo proceso totalizador; es esta unificación la que le ha permitido ponerse de manifiesto en la crisis de la cultura política contemporánea.

No se trata solamente de una más de las crisis que afectan periódicamente a la vida política como un complejo de relaciones entre la sociedad civil y el estado. Se trata de una crisis de la sociedad civil en cuanto tal, de su autodefinición como fundamento de la sociedad política. Los

conflictos que la sociedad civil —sociedad de propietarios privados— ha dirimido mediante la construcción de la instancia político-estatal han sido por lo general conflictos de reparto de la riqueza, en los que ella puede dividirse "horizontalmente" en clases y partidos antagónicos. El conflicto en que se encuentra ahora es en cambio de otro orden: un conflicto de definición de la riqueza que la enfrenta consigo misma como totalidad indivisible. Es ella en su conjunto la que está interesada en el progreso de la valorización del capital transnacional y es ella misma, también en *su conjunto, la que está interesada en ofrecer resistencia a ese progreso.* Se encuentra en un conflicto que no puede articularse en los términos de la sociedad política propia de la modernidad capitalista.

Incapaz sin embargo de dar cauce al invento de un nuevo tipo de vida política, esto es, de crear instituciones estatales capaces de superar al estado nacional tradicional, la sociedad civil de los países centrales prefiere replegarse en lo conocido: dar la espalda al conflicto en su magnitud verdadera, planetaria, y abordarlo en escala minimizadora, como si estuviera ante un asunto de dimensiones regionales. La reivindicación de la micropolítica en contra de la acción devastadora del macroestado es, bajo esta forma, una manera desesperada, ella también "salvaje", de ofrecer resistencia al aspecto negativo de esa modernización "salvaje"; un intento de defender "en retirada" la "forma natural" de la vida cotidiana o salvaguardar "lo que queda" del conjunto de valores de uso arcaicos de la "civilización material".

Esta defensa de la "forma natural" de la vida civilizada frente al nuevo embate destructivo que viene de la modernización capitalista toma entonces la figura errada de un enclaustramiento en la "medida regional" de lo político. La resistencia a las actuales transformaciones globalizadoras del mundo de la vida, es decir, a las mutaciones cualitativas que uniformizan cada vez más a los objetos cotidianos y a los procesos de trabajo y disfrute, se convierte así en una reivindicación folclorizante de las distintas identidades nacionales europeas y pasa a sustituir como tal a la búsqueda de la justicia social en calidad de meta primordial de la actividad política. El mejor camino para proteger la "elección civilizatoria" propia y distintiva parece consistir en un atrincherarse a la vez temeroso y agresivo contra aquello que parece ser el resultado de este progreso indeseable: el mestizaje cultural. Presentado como un desvirtuamiento de lo propio, como una negación de la diferencia que caracteriza, el mestizaje cultural es interpretado bajo la imagen de una amenaza; se trataría de un "contagio" maligno del que es imperioso protegerse. Las culturas del mundo periférico —a las que se pone en lugar del capitalismo calvinista como la causa de la miseria planetaria— traerían en sus códigos

el "germen" del fracaso civilizatorio. Cualquier parecido con ellas sería el primer rasgo de un futuro propio ominoso, que debe ser evitado a toda costa. La sociedad civil europea parece estar lejos de advertir que la vía verdadera de la resistencia a esta *Gleichschaltung* tecnológica y cultural de la modernización finisecular se encuentra justamente el "lado malo" de la vida cultural, es decir, el juego que arriesga la propia identidad en la interpenetración con otras.

* * *

Las sociedades de América Latina parecerían estar a salvo de este peligro de regresión que acosa por todas partes a la vida política. La invocación de una identidad colectiva substancializada, responsable de grandes proezas civilizatorias y estatales, está completamente fuera de lugar en un continente cuya población, en su gran mayoría, ha vivido su historia sólo en los intersticios dejados por las grandes historias de los otros y ha afirmado su identidad cultural "a la intemperie", atravesada por los más variados procesos de mestizaje. Ninguna de las posiciones extremas que compiten entre sí en la definición de la "identidad iberoamericana" deja de ser cuestionable.

América Latina es, sin duda, junto con la Europa oriental, una "Europa fuera de Europa"; la misma Europa mediterránea, de lengua romance y de cultura latina, sólo que nueva y diferente: "criolla". Pero es innegable también que esa novedad y esa diferencia, como características históricas de un mundo vital, se encuentran en un proceso de constitución que no sólo no ha terminado todavía, sino que da incluso muestras de un agotamiento creciente. La vida política de los estados nacionales criollos en este fin de siglo se contrae para sobrevivir, se vuelve cada vez más discriminatoria. La "identidad criolla" de América se juega entera en la capacidad que demuestre el proyecto de modernización europea de superar en la práctica, es decir, de rebasar e integrar en sí a las perspectivas de construcción de mundo propias de las poblaciones básicas del continente americano, la indígena y la africana.

Tampoco está errado el intento de definir la "identidad" latinoamericana en torno a los esbozos civilizatorios que esa "América profunda" ha inventado, a partir de su tradición, en los cinco siglos en que ha resistido y ha aceptado el proceso de modernización europeizante. Pero la persistencia de esta puesta en juego de la propia identidad, que la ha *salvado justamente al transformarla, requiere de algo que parece inac*tual en este fin de siglo: que la utopía de una modernidad alternativa,

no capitalista, mantenga su vitalidad más allá de los efectos desmovilizadores que el derrumbe del "socialismo real" ha tenido sobre la "necesidad real de socialismo". Es el debilitamiento de la utopía socialista y, con ella, de toda la cultura política moderna, el que ha despertado en esas poblaciones una especie de "fundamentalismo" premodernizante; una voluntad de cegarse ante el hecho evidente de que esos esbozos civilizatorios, en los que ha perdurado el mundo destruido en la conquista de América y el mundo dejado en África por los barcos esclavistas, aunque son sin duda necesarios, no son suficientes para reemplazar al esquema tecnológico con el que la modernización de Europa supo dar cuenta de la revolución ineludible de las fuerzas productivas.

Cuestionables las dos, estas dos definiciones contrapuestas de la "identidad latinoamericana" documentan el hecho de que se trata de una identidad "en vilo", no sustancializada, en pleno proceso de mestizaje y, en esa medida, adecuada no sólo al carácter evanescente de toda identidad, sino a la nueva pero ya larga historia del mundo como historia universal. Un hecho que permitiría pensar que las sociedades latinoamericanas son las que pueden oponerse de mejor manera al avance, abierto o enmascarado, de la regresión "fundamentalista" en la que se encuentra inmersa la vida política contemporánea. Cabe preguntarse, no obstante —numerosos son los indicios inquietantes—, si no es justamente en América Latina en donde se esboza también, de manera más ágil que en otras circunstancias, el nuevo tipo de la identidad petrificada y excluyente que necesita la nueva modernidad capitalista. Si no es allí en donde se pone a prueba —resultado del mestizaje falseado e irreal que requiere la nueva acumulación del capital— una identidad para el nuevo hombre y el nuevo mundo en la que las múltiples identidades colectivas espontáneas estén reunidas para ignorarse las unas a las otras en la afirmación de aquellas cualidades que la "ingeniería cualitativa" de lo humano determina en cada caso como óptimas.

Apéndice

El mestizaje y las formas

El atractivo, la fascinación incluso, que tienen para muchos de nosotros las "obras de arte" provenientes de las culturas prehispánicas de América suele explicarse con razón por el hecho de que ellas no son exactamente *obras de arte*. Que lo que en ellas está en juego es algo menos y a la vez algo más que el "arte": su carácter de *obras de culto*, de objetos cuya objetividad plena se encuentra en la dimensión de la práctica festiva

y ceremonial, de la repetición imaginaria del sacrificio fundante de la comunidad y su singularidad.

Se trata sin duda de una explicación acertada; pero es incompleta. Olvida hacer mención de lo más evidente: el hecho de la *extrañeza* de tales obras para nosotros. Extrañeza que no consiste solamente en su antigüedad; que está sobre todo en la *ajenidad* del tipo de vida o de mundo al que pertenecen, y desde el cual y para el cual están hechas.

Tal vez esta ajenidad pueda percibirse de mejor manera cuando prestamos atención a la idea que parece regir en ellas de lo que es en sí misma la acción de *dar forma* a un objeto o de conformar un material, acción que está en el origen de toda obra y muy en especial de toda obra de arte.

Cuando Miguel Ángel, el prototipo de creador moderno —*ex nihilo*—, decía con humildad autocrítica que su trabajo de escultor consistía en liberar del bloque de mármol la figura que ya estaba en él, quitando sólo lo sobrante, exponía sin querer no su programa de acción sino, curiosamente, el de un tipo de "creadores" completamente diferentes de él: los escultores de la América antigua. Descubrir, enfatizar; ayudarle al propio "material" a dibujar una silueta y definir una textura, a resaltar un relieve, a redondear un cuerpo y precisar unos rasgos que estaban ya esbozados o sugeridos, realizados a medias en el mismo: ésta parece haber sido toda la intervención que el escultor prehispánico se creía llamado a tener en la "creación de una obra". Seguramente "el milagro espantoso" de la Coatlicue se había manifestado y había sido sentido ya por muchos en la piedra original cuando el "artista" inició su obra; éste sólo debió ayudarle a vencer ciertas indecisiones formales que le impedían destacarse con la debida fuerza. La idea de lo que es "dar forma" que prevalece aquí no es sólo diferente de la idea europea, o contraria a ella; es sobre todo ajena a ella. Lo es porque implica una *elección de sentido* completamente *divergente* de la suya, que subraya la continuidad entre lo humano y lo Otro. Para la idea prehispánica, la elección de sentido europea es tan "absurda" que es capaz de plantear al sujeto como completamente separado del objeto, es decir, a la naturaleza como material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación.

Un abismo parece separar la inteligibilidad del mundo a la que pertenece la noción de "dar forma" que rige en la composición de una obra de la antigüedad americana de la inteligibilidad del mundo propia de la modernidad europea. El abismo que hay sin duda entre dos mundos vitales construidos por sociedades o por "humanidades" que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas fundamentales no sólo diferentes sino incluso contrapuestas entre sí: la opción "oriental" o de

mimetización con la naturaleza y la opción "occidental" o de contraposición a la misma. Se trata justamente del abismo que los cinco siglos de la historia latinoamericana vienen tratando de salvar o superar en el proceso del mestizaje cultural.

La insistencia en la ajenidad —en la dificultad y el conflicto— que habla desde el encanto que tienen para nosotros los restos intactos, las "obras de arte", de la antigüedad prehispánica permite enfatizar con sentido crítico un aspecto del fenómeno histórico del mestizaje cultural que no suele destacarse o que incluso se oculta en el modo corriente de concebirlo, fomentado por la ideología del nacionalismo oficial latinoamericano. Empeñada en contribuir a la construcción de una identidad artificial única o al menos uniforme para la nación estatal, esta ideología pone en uso una representación conciliadora y tranquilizadora del mestizaje, protegida contra toda reminiscencia de conflicto o desgarramiento y negadora por tanto de la realidad del *mestizaje cultural* en el que está inmersa la parte más vital de la sociedad en América Latina.

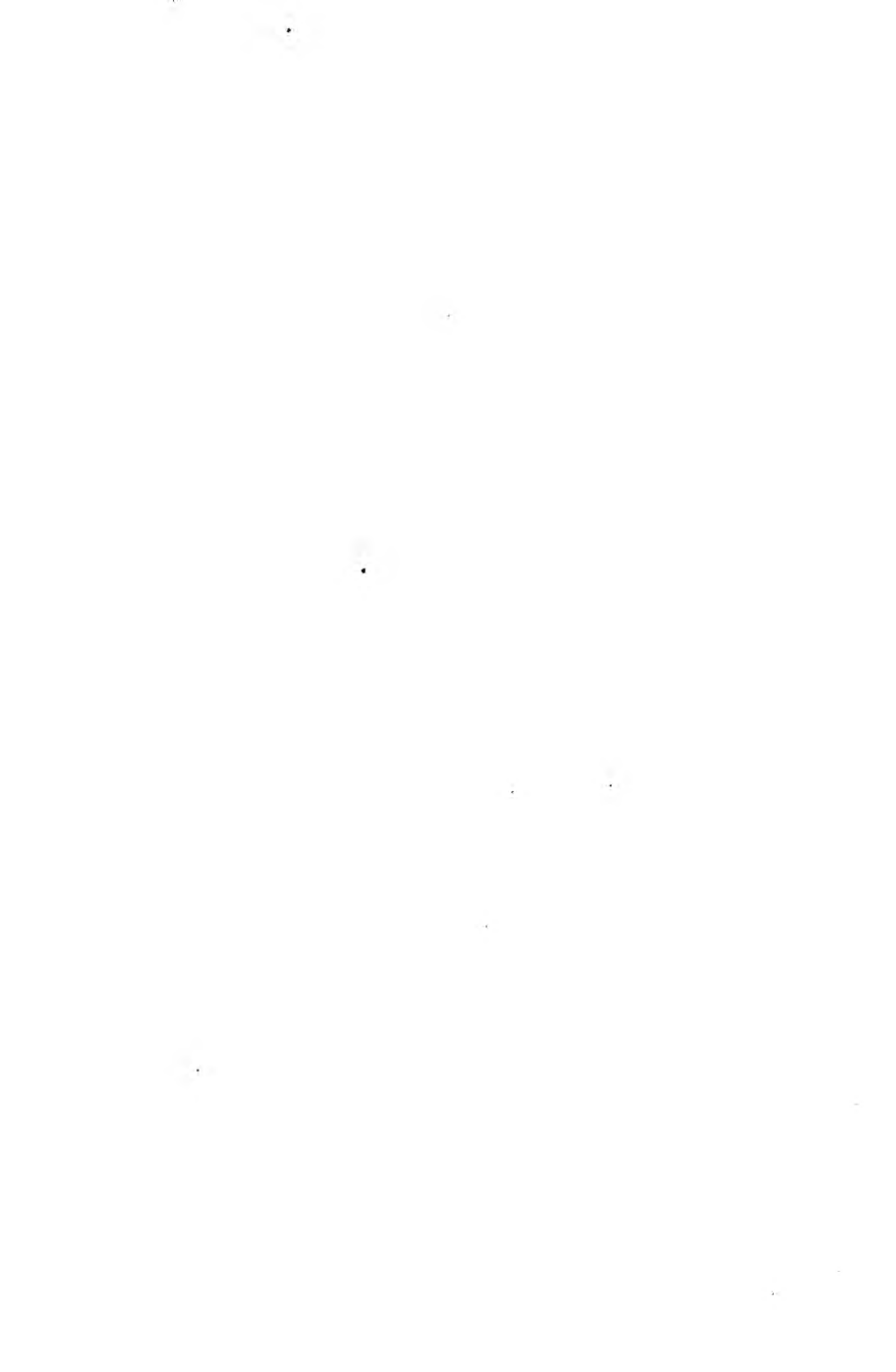
¿Es real la fusión, la simbiosis, la interpenetración de dos configuraciones culturales de "lo humano en general" profundamente contradictorias entre sí? Si lo es, ¿de qué manera tiene lugar?

La ideología nacionalista oficial expone su respuesta obligadamente afirmativa a esta cuestión con una metáfora naturalista que es a su vez el vehículo de una visión sustancialista de la cultura y de la historia de la cultura. Una visión cuyo defecto está en que, al construir el objeto que pretende mirar, lo que hace es anularlo. En efecto, la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución.

La metáfora naturalista del mestizaje cultural no puede describirlo de otra manera que: a] como la "mezcla" o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les daría una apariencia diferente; b] como el "injerto" de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria y restringida los rasgos del primero, o c] como el "cruce genético" de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas. No puede describirlo en su interioridad, como un acontecer histórico en el que la consistencia misma de lo descrito se encuentra en juego, sino que tiene que hacerlo desde afuera, como un proceso que afecta al objeto descrito pero en el que éste no interviene.

Ha llegado tal vez la hora de que la reflexión sobre todo el conjunto de hechos esenciales de la historia de la cultura que se conectan con el mestizaje cultural abandone de una vez por todas la perspectiva naturalista y haga suyos los conceptos que el siglo XX ha desarrollado para el estudio específico de las formas simbólicas, especialmente los que provienen de la ontología fenomenológica, del psicoanálisis y de la semiótica.

Baste aquí, para finalizar, un apunte en relación con esta última para indicar la posibilidad y la conveniencia de tal cambio de perspectiva en la reflexión. Si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es vista más bien como un "estado de código" —como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, "hablable", dicho código—, entonces, esa "identidad" puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o "hablan", está siendo hecha, transformada, modificada por ellos.



9. Malintzin, la lengua

... unsere ubertragungen gehen von einem falschem grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen...[151]

Rudolf Pannwitz

La historia cuenta de ciertas acciones singulares —aventuras individuales— que en ocasiones se convierten en causas precipitantes de transformaciones colectivas de gran alcance; se complace en narrar los puntos de coincidencia en los que ciertos acontecimientos coyunturales, casuales, contingentes como una *vita*, se insertan de manera decisiva en otros de amplia duración, inevitables, necesarios como la circunvalación de los planetas. Y parecería que en mucho el *suspense* de su discurso depende de la desproporción que es capaz de presentarnos entre los unos y los otros. En efecto, entre la acción singular y la transformación colectiva puede haber una relación hasta cierto punto proporcionada, como la que creemos encontrar ahora entre el pacto de los reyes o caciques aqueos y la destrucción de la gran ciudad de Troya. Pero esa relación puede ser también completamente desmedida: una acción de escasa magnitud puede desatar una transformación gigantesca.

Tal vez para nosotros, los modernos, ninguna de las desproporciones históricas de los últimos siglos haya sido más decisiva que la que es posible reconocer entre la aventura de los conquistadores de América —hecha de una serie de acciones de horizonte individual y muchas veces desesperadas o aleatorias—, por un lado, y una de las más grandes transformaciones del conjunto de la historia humana, por otro: la universalización definitiva de la medida en que ella es un acontecer compartido, gracias al triunfo de la modernidad capitalista como esquema civilizatorio universal.

De los múltiples aspectos que presenta la coincidencia desmesurada entre los hechos de los conquistadores y la historia universal, interesa destacar aquí uno que tiene que ver con algo que se ha dado en llamar "el

151 "... nuestras traducciones parten de un falso principio: quieren germanizar lo hindú griego inglés en lugar de induizar grequizar anglizar lo alemán..."

encuentro de los dos mundos" y que, a mi parecer, consiste más bien en el reencuentro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los varios "orientes" o historicidad circular y la de los varios "occidentes" o historicidad abierta. Aspecto que en el primer siglo de la modernidad decididamente capitalista pudo parecer poco importante —cuando lo inagotable del territorio planetario permitía todavía a las distintas versiones de lo humano proteger su cerrazón arcaica, coexistir en *apartheid*, "juntarse sin revolverse", recluidas en naciones o en castas diferentes—, pero que hoy en día, en las postrimerías del que parece ser (de una manera o de otra) el último siglo de la misma, se revela como la más grave de las "asignaturas" que ha dejado "pendientes"[152].

En el escenario mexicano de 1520, la aventura singular que interviene en la historia universal consiste en verdad en la interacción de dos destinos individuales: el de Motecuhzoma, el taciturno emperador azteca, que lo hunde en las contradicciones de su mal gobierno, y el de Cortés, que lo lleva vertiginosamente a encontrar el perfil y la consistencia de su ambición. Intersección que tuvo una corporeidad, que fue ella misma una voluntad, una persona: "una india de buen parecer, entrometida y desenvuelta" (dice Bernal Díaz del Castillo, el conquistador-cronista), la Malintzin.

Quisiera concentrarme en esta ocasión en el momento crucial de esa interacción, que no será el más decisivo, pero sí el más ejemplar: los quince meses que van del bautizo cristiano de la "esclava" Malin o Malinali, con el nombre de Marina, y del primer contacto de Cortés con los embajadores de Motecuhzoma, en 1519, al asesinato de la élite de los guerreros aztecas y la posterior muerte del emperador mexicano, en 1520. En el breve periodo en que la Malintzin se aventura, por debajo de los discursos de Motecuhzoma y Cortés, en la función fugaz e irrepetible de "lengua" o intérprete entre dos interlocutores colosales, dos mundos o dos historias.

"La lengua que yo tengo", dice Cortés, en sus Cartas, sin sospechar en qué medida es la "lengua" la que lo tiene a él. Y no sólo a él, sino también a Motecuhzoma y a los desconcertados dignatarios aztecas.

Ser —como lo fue la Malintzin durante esos meses— la única intérprete posible en una relación de interlocución entre dos partes; ser así aquella que concentraba de manera excluyente la función equiparadora de dos códigos heterogéneos, traía consigo al menos dos cosas. En primer lugar, asumir un poder: el de administrar no sólo el intercambio de unas informaciones que ambas partes consideraban valiosas, sino la posibilidad del

152 Octavio Paz, Ignacio Bernal y Tzvetan Todorov, "La conquista de México. Comunicación y encuentro de civilizaciones", *Vuelta*, n. 191, México, octubre de 1992.

hecho mismo de la comunicación entre ellas. Pero implicaba también, en segundo lugar, tener un acceso privilegiado —abierto por la importancia y la excepcionalidad del diálogo entablado— al centro del hecho comunicativo, a la estructura del código lingüístico, al núcleo en el que se definen las posibilidades y los límites de la comunicación humana como instancia posibilitante del sentido del mundo de la vida.

En efecto, ser intérprete no consiste solamente en ser un traductor bifacético, de ida y vuelta entre dos lenguas, desentendido de la reacción metalingüística que su trabajo despierta en los interlocutores. Consiste en ser el mediador de un entendimiento entre dos hablas singulares, el constructor de un texto común para ambas.

La mediación del intérprete parte necesariamente de un reconocimiento escéptico, el de la inevitabilidad del malentendido. Pero consiste sin embargo en una obstinación infatigable que se extiende a lo largo de un proceso siempre renovado de corrección de la propia traducción y de respuesta a los efectos provocados por ella. Un proceso que puede volverse desesperante y llevar incluso, como llevó a la Malintzin, a que el intérprete intente convertirse en sustituto de los interlocutores a los que traduce.

Esta dificultad del trabajo del intérprete puede ser de diferente grado de radicalidad o profundidad; ello depende de la cercanía o la lejanía, de las afinidades o antipatías que guardan entre sí los códigos lingüísticos de las hablas en juego. Mientras más lejanos entre sí los códigos, mientras menos coincidencias hay entre ellos o mientras menos alcancen a cubrirse o coincidir sus respectivas delimitaciones de sentido para el mundo de la vida, más inútil parece el esfuerzo del intérprete. Más aventurada e interminable su tarea.

Ante esta futilidad de su esfuerzo de mediación, ante esta incapacidad de alcanzar el entendimiento, la práctica de la interpretación tiende a generar algo que podría llamarse "la utopía del intérprete". Utopía que plantea la posibilidad de crear una lengua tercera, una lengua-puente, que, sin ser ninguna de las dos en juego, siendo en realidad mentirosa para ambas, sea capaz de dar cuenta y de conectar entre sí a las dos simbolizaciones elementales de sus respectivos códigos; una lengua tejida de coincidencias improvisadas a partir de la condena al malentendido.

La Malintzin tenía ante sí el caso más difícil que cabe en la imaginación para la tarea de un intérprete: debía mediar o alcanzar el entendimiento entre dos universos discursivos construidos en dos historias cuyo parentesco parece ser nulo. Parentesco que se hunde en los comienzos de la historia y que, por lo tanto, no puede mostrarse en un plano simbólico evidente, apropiado para equiparaciones y equivalencias lingüísticas inmediatas. Ninguna sustancia semiótica, ni la de los significantes ni la de

los significados, podía ser actualizada de manera más o menos directa, es decir, sin la intervención de la violencia como método persuasivo.

Se trata de dos historias, dos temporalidades, dos simbolizaciones básicas de lo Otro con lo humano, dos alegorizaciones elementales del contexto o referente, dos "elecciones civilizatorias" no sólo opuestas sino contrapuestas.

De un lado, la historia madre u ortodoxa, que se había extendido durante milenios hasta llegar a América. Historia de los varios mundos orientales, decantados en una migración lentísima, casi imperceptible, que iba agotando territorios a medida que avanzaba hacia el reino de la abundancia, el lugar de donde sale el sol. Historia de sociedades cuya estrategia de supervivencia está fincada, se basa y gira en torno de la única condición de su valía técnica: la reproducción de una figura extremamente singularizada del cuerpo comunitario. Cuya vida prefiere siempre la renovación a la innovación y está por tanto mediada por el predominio del habla o la palabra "ritualizada" (como la denomina Tzvetan Todorov) sobre la palabra viva; del habla que en toda experiencia nueva ve una oportunidad de enriquecer su código lingüístico (y la consolidación mítica de su singularización), y no de cuestionarlo o transformarlo.

Del otro lado, el más poderoso de los muchos desprendimientos heterodoxos de la historia oriental, de los muchos occidentes o esbozos civilizatorios que tuvieron que preferir el fuego al sol y mirar hacia el poniente, hacia la noche: la historia de las sociedades europeas, cuya unificación económica había madurado hasta alcanzar pretensiones planetarias. Historia que había resultado de una estrategia de supervivencia según la cual, a la inversa de la oriental, la valía técnica de la sociedad gira en torno del medio de producción y de la mitificación de su reproducción ampliada. Historia de sociedades que vivían para entonces el auge de los impulsos innovadores y cuya "práctica comunicativa" se había ensoberbecido hasta tal punto con el buen éxito económico y técnico del uso "improvisativo" del leguaje, que echaba al olvido justamente aquello que era en cambio una obsesión agobiante en la América antigua: que en la constitución de la lengua no sólo está inscrito un pacto entre los seres humanos, sino también un pacto entre ellos y lo Otro.

Los indígenas no podían percibir en el Otro una otredad o alteridad independiente. Una "soledad histórica", la falta de una "experiencia del Otro", según la explicación materialista de Octavio Paz, había mantenido incuestionada en las culturas americanas aquella profunda resistencia oriental a imaginar la posibilidad de un mundo de la vida que no fuera el suyo. La otredad que ellos veían en los españoles les parecía una variante de la mismidad o identidad de su propio Yo colectivo, y por tanto un fenómeno perfectamente reductible a ella (en la amplitud de cuya definición

los rasgos de la terrenalidad, la semi-divinidad y la divinidad pertenecen a un *continuum*). Tal vez la principal desventaja que ellos tuvieron, en términos bélicos, frente a los europeos consistió justamente en una incapacidad que venía del rechazo a ver al Otro como tal: la incapacidad de llegar al odio como voluntad de nulificación o negación absoluta del Otro en tanto que es alguien con quien no se tiene nada que ver.

Los europeos, en cambio, aunque percibían la otredad del Otro como tal, lo hacían sólo bajo uno de sus dos modos contrapuestos: el del peligro o la amenaza para la propia integridad. El segundo modo, el del reto o la promesa de plenitud, lo tenían traumáticamente reprimido. La otredad sólo era tal para ellos en tanto que negación absoluta de su identidad. La "Europa profunda" de los conquistadores y los colonizadores, la que emergía a pesar del humanismo de los proyectos evangelizadores y de las buenas intenciones de la Corona, respetaba el universalismo abstracto de la iglesia católica, pero sólo como condición del buen funcionamiento de la circulación mercantil de los bienes; más allá de este límite, lo usaba como simple pretexto para la destrucción del Otro. No sólo lejanos sino incompatibles entre sí eran los dos universos lingüísticos entre los que la Malintzin debía establecer un entendimiento. Por ello su intervención es admirable. Una mezcla de sabiduría y audacia la llevó a asumir el poder del intérprete y a ejercerlo encauzándolo en el sentido de la utopía que es propia de este oficio. Reconoció que el entendimiento entre europeos e indígenas era imposible en las condiciones dadas; que, para alcanzarlo, unos y otros, los vencedores e integradores no menos que los vencidos e integrados, tenían que ir más allá de sí mismos, volverse diferentes de lo que eran. Y se atrevió a introducir esa alteración comunicante; mintió a unos y a otros, "a diestra y siniestra", y les propuso a ambos el reto de convertir en verdad la gran mentira del entendimiento[153]: justamente esa mentira bifacética que les permitió convivir sin hacerse la guerra durante todo un año. Cada vez que traducía de ida y de vuelta entre los dos mundos, desde las dos historias, la Malintzin inventaba una verdad hecha de mentiras; una verdad que sólo podía ser tal para un tercero que estaba aún por venir.

Tzvetan Todorov ve en la Malintzin (junto con el caso inverso del dominico Diego Durán) "el primer ejemplo y por eso mismo el símbolo del mestizaje [cultural]", comprendido éste como afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno[154]. Puede pensarse, sin embargo, que la Malintzin

153 R. Salazar Mallén sería un buen ejemplo de la cerrazón chauvinista ante este tipo de comportamientos. Véase "El complejo de la Malinche", *Sábado*, suplemento de *Uno Más Uno*, n. 722, México, agosto de 1991.

154 *La conquête de 1'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, 1982.

de 1519-1520, la más interesante de todas las que ella fue en su larga vida, prefigura una realidad de mestizaje cultural un tanto diferente, que consistiría en un comportamiento activo —como el de los hablantes del latín vulgar, colonizador, y los de las lenguas nativas, colonizadas, en la formación y el desarrollo de las lenguas romances— destinado a trascender tanto la forma cultural propia como la forma cultural ajena, para que ambas, negadas de esta manera, puedan afirmarse en una forma tercera, diferente de las dos. La prefigura, porque, si bien fracasa como solución inventada para el conflicto entre Motecuhzoma y Cortés, de todas maneras contiene en sí el esquema del mestizaje cultural "salvaje", no planeado sino forzado por las circunstancias, que se impondrá colectivamente "después del diluvio", más como el resultado de una estrategia espontánea de supervivencia que como el cumplimiento de un programa utópico, a partir del siglo XVII.

En efecto, lo que desde entonces tiene lugar en la América Latina es sin duda uno más de aquellos grandes procesos inacabados e inacabables de mestizaje cultural —como el de lo mediterráneo y lo nórdico, que, como lo afirmaba Fernand Braudel, constituye incluso hoy el núcleo vitalizador de la cultura europea original— en los que el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido. Se trata de procesos que se han cumplido siempre a espaldas del lado luminoso de la historia[155]. Que sólo han tenido lugar en situaciones límites, en circunstancias extremas, en condiciones de crisis de supervivencia, en las que el Otro ha tenido que ser aceptado como tal, en su otredad —es decir, de manera ambivalente, en tanto que deseable y aborrecible—, por un Yo que al mismo tiempo se modificaba radicalmente para hacerlo. Procesos en los que el Yo que se autotrasciende elige el modo del *potlach* para exigir sin violencia la reciprocidad del Otro.

Como figura histórica y como figura mítica, la actualidad de la Malintzin en este fin de siglo es indudable.

En tanto que figura histórica, la Malintzin finca su actualidad en la crisis de la cultura política moderna y en los dilemas en los que ésta se encierra a causa de su universalismo abstracto. Éste, que supone bajo las múltiples y distintas humanidades concretas un común denominador llamado "hombre en general", sin atributos, se muestra ahora como lo que siempre fue, aunque disimuladamente: un dispositivo para esquivar y posponer indefinidamente una superación real, impracticable aunque

155 Carlos Monsiváis, entrevista con Adolfo Sánchez Rebolledo, "México 1992: ¿idénticos o diversos?", *Nexos*, n. 178, México, octubre de 1992.

fuese indispensable, del pseudouniversalismo arcaico —de ese localismo amplificado que mira en la otredad de todos los otros una simple variación o metamorfosis de la identidad desde la que se plantea. El desarrollo de una economía mundial realmente existente, es decir, basada en la unificación tecnológica del proceso de trabajo a escala planetaria, vuelve impostergable la hora de una universalización concreta de lo humano. Cada vez se vuelve más evidente que la humanidad del "hombre en general" sólo puede construirse con los cadáveres de las humanidades singulares. Y la cultura política de la modernidad establecida se empantana en preguntas como las siguientes: ¿las singularidades de los innumerables sistemas de valores de uso —de producción y disfrute de los mismos— que conoce el género humano son en verdad magnitudes *négligeables* que deben sacrificarse a la tendencia globalizadora o "universalizadora" del mercado mundial capitalista? Si no es así, ¿es preciso más bien marcarle un límite a esta "voluntad" uniformizadora, desobedecer la "sabiduría del mercado" y defender las singularidades culturales? Pero, si es así, ¿hay que hacerlo con todas? ¿O sólo con las "mejores"?

El fundamentalismo de aquellas sociedades del "tercer mundo" que regresan, decepcionadas por las promesas incumplidas de la modernidad occidental, a la defensa más aberrante de las virtudes de su localismo, tiene en el racismo renaciente de las sociedades europeas una correspondencia poderosa y experimentada. Ambas son reacias a concebir la posibilidad de un universalismo diferente.

La figura derrotada de la Malintzin histórica pone de relieve la miseria de los vencedores; el enclaustramiento en lo propio, originario, auténtico e inalienable fue para España y Portugal el mejor camino al desastre, a la destrucción del otro y a la autodestrucción. Y recuerda *a contrario* que el "abrirse" es la mejor manera del afirmarse, que la mezcla es el verdadero modo de la historia de la cultura y el método espontáneo, que es necesario dejar en libertad, de esa inaplazable universalización concreta de lo humano.

Como figura mítica, que en realidad se encuentra apenas en formación, figura que intenta superar la imagen nacionalista de "Malinche, la traidora" —la que desprecia a los suyos, por su inferioridad, y se humilla ante la superioridad del conquistador (según R. Salazar Mallén)—, la Malintzin hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: el que se da entre la tendencia xenofóbica a la endogamia y la tendencia xenofílica a la exogamia, es decir, en el terreno en el que toda comunidad, como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del Otro, su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa. Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos, que, al narrar el

vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la mitificación *de la Malintzin —la dominada que domina— pone el acento más bien en* el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro. Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá de lo que Sartre llamaba "la historia de la escasez", una historia cuya superación es el punto de partida de la modernidad que se ha agotado durante el siglo XX y cuyo restablecimiento artificial ha sido el fundamento de la forma capitalista de esa modernidad[156].

156 Ver apéndice *El mestizaje y las formas*, p. 232

10. Meditaciones sobre el barroquismo

I. Alonso Quijano y los indios

"... En la actualidad, Méjico es fundamentalmente una "tierra india"..."

Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales, Tecnos, Madrid 1966, p. 378.*

Hace casi exactamente 100 años, en su obra intitulada *Vida de Don Quijote y Sancho*, Miguel de Unamuno[157] emprendió una tarea entre profética y literaria: se propuso, yendo a contracorriente de los tiempos, re-encantar y remitificar la vida social de España, a la que percibía hundida en el pragmatismo más plano y opaco, en una sensatez hostil a todo vuelo metafísico, enemiga del mito, afirmadora a su manera de ese "desencantamiento" propio del mundo moderno descrito por Max Weber, repetidora del discurso cientificista iniciado en el Siglo de la Luces y anquilosado en el positivismo del siglo XIX.

La presencia central en torno a la que Unamuno pretende construir esa re-mitificación del mundo hispánico es la figura de Don Quijote y en especial el rasgo más distintivo de esa figura, su peculiar locura. Para Unamuno, la locura de Alonso Quijano, el bueno, no es un hecho psíquico que le viene de fuera a este personaje —de su organismo, del juego de sus humores—, sino una locura que, como la de Hamlet, "sigue un método" o resulta de su propia consistencia. La "pérdida del seso", la "locura" le vienen a Alonso Quijano de su propia elección; él es quien decide convertirse en Don Quijote y lo hace siguiendo un procedimiento que es toda una estrategia: una estrategia de sobrevivencia. Alonso Quijano no soporta lo que los españoles de su época están haciendo de España, no comulga (como tampoco Shakespeare lo hizo con la Inglaterra de entonces) con la España pragmática y mercantil que comienza a levantarse sobre las

157 En *Ensayos*, Aguilar 1951, t. II, p. 350.

ruinas enterradas de una edad anterior, edad de la afirmación humana como hazaña desprotegida ante la muerte. Se resiste al surgimiento de esa España cuya santa patrona sería —según Unamuno— su propia sobrina, Antonia Quijana, dechado de cordura y realismo, manipuladora de curas, barberos y bachilleres, enemiga de la poesía, la misma que, ya en el siglo XX, espantada ante la amenaza comunista, cobijará el pedido de auxilio al generalísimo Franco. Don Quijote, esto es, la locura de Alonso Quijano, es para Unamuno el resultado de la resistencia de este hidalgo al enterramiento de la España heroica inspirada por el "sentimiento trágico de la vida", la España abierta al mundo y a la aventura.

La "locura" de Alonso Quijano consiste en la construcción de una realidad imaginaria, diseñada según el mundo descrito y codificado por la literatura caballeresca; de lo que se trata, para él, es de poner allí en escena o de *teatralizar* el *mundo real* de su sobrina, del cura, del bachiller Carrasco, el mundo de la realidad que le rodea y abruma, y cuya esencia consiste, según Unamuno, en la anulación de la realidad profunda de España, que sería una realidad heroica y trágica. Si Alonso Quijano se embarca en esta teatralización es porque la realidad de ese mundo realista le duele y le es insoportable, y porque sólo así, transfigurada en la representación, des-realizada y trascendida, puesta en escena como una realidad diferente, le resulta rescatable y vivible.

No es para huir o escapar de la realidad, sino al contrario para "liberarla del encantamiento" que la vuelve irreconocible y detestable, que Alonso Quijano se convierte en Don Quijote; no es para anularla sino para rehacerla y revivirla, para "desfacer el entuerto" que se le hace a toda hora cuando se la reduce a la realidad mortecina del entorno de Antonia Quijana.

La intención de esta ponencia es la de mostrar una singular homología que puede establecerse entre el comportamiento ideado por Cervantes para su personaje Don Quijote, por un lado, y un comportamiento social todo menos que ficticio que se inicia en un cierto sector de la vida práctica en la América de comienzos del siglo XVII, por otro.

La clave que permite reconocer esta homología y todo el conjunto de sugerencias y asociaciones que viene con ella es la de "lo barroco", entendido como ese "espíritu de época histórica" y de "orbe geográfico" propios del mundo mediterráneo del siglo XVII, que ha sido tan intensa y profusamente estudiado, al menos en su manifestación particular como realidad artística y literaria.

Prácticamente todos los intentos de describir la obra de arte barroca subrayan en ella, en calidad de rasgo característico y distintivo, su "ornamentalismo", pero un "ornamentalismo" que expresa en ella una profunda "teatralidad".

Cuando se plantea la pregunta acerca de lo específico en el carácter decorativo-teatral de las obras de arte barrocas —puesto que existen también, por supuesto, otras decoraciones que no son barrocas (la del arte mudéjar, por ejemplo)— pienso que es conveniente recordar una afirmación que aparece en los *Paralipomena* de la Teoría Estética de T.W. Adorno. La afirmación es la siguiente: "...decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *decorazione assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su propia ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más...".

Adorno apunta hacia la paradoja encerrada en la decoración barroca. Es una decoración que se emancipa de lo central en la obra de arte, de su núcleo esencial, a cuyo servicio debe estar; pero que, sin embargo, al mismo tiempo, no deja de ser una decoración, una *serva*, una *ancilla* de aquel centro. Sin llegar a convertirse en una obra diferente o independiente en medio de la obra básica, permanece atada a ésta, como una sutil pero radical transformación de la misma, como una propuesta completamente diferente de la que está realizada en lo que ella es a primera vista. Sólo se distingue de una decoración simple, es decir, no absoluta o no barroca, en la manera de su servicio, en el modo de su *desempeño*: un modo exagerado de servir, re-conformador de aquello que recibe el servicio. El modo absoluto en que está decorado lo esencial cuando se trata de una obra de arte barroca es un modo que no tiende a aniquilarlo, sino solamente a superarlo; que no lo anula o destruye, sino que únicamente lo trasciende. Aquello que afirma y desarrolla su ley formal propia, autónoma, en el interior mismo de la ley central de la obra de arte no consiste en otra cosa que en este modo peculiar del decorar, del preparar lo esencial para que aparezca de mejor manera a la contemplación.

El juego de los pliegues que esculpe Bernini como decoración de apariencia inocente en el hábito de su famosa Santa Teresa (un juego que es incluso más elaborado en el de su Beata Ludovica), introduce en la representación de la experiencia mística que se encuentra en estas obras una subcodificación que permite descubrir, por debajo de la estrechez ascética, la substancia sensorial, corpórea o mundana de dicha experiencia. De esta manera, sin abandonar el motivo cristiano, la capilla Cornaro (en el templo de Santa Maria della Vitoria), donde puede contemplarse el grupo escultórico de la Santa Teresa, se transfigura subrepticiamente en un lugar de estetización pagana e incluso anti-cristiana de la vida.

Sin embargo, como dije anteriormente, lo ornamental de la obra de arte barroca sólo es el aspecto más evidente de un rasgo suyo que la caracteriza de manera más determinante. La afirmación de Adorno acerca de la *decorazione assoluta* del barroco debería según ésto re-escribirse

o parafrasearse a fin de que mencione no sólo una decoración absoluta sino una teatralidad absoluta de la obra de arte barroca. La afirmación sería entonces esta: "...decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *messinscena assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo servicio a un finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más ..."

La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, precisamente una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al acontecer escénico en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva. En efecto, sobre el espacio circunscrito por el escenario, ha aparecido un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto del acontecer central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él, junto con él; un acontecer diferente que es toda una versión alternativa del mismo acontecer.

En el arte barroco, incluso las obras arquitectónicas, que están conformadas con materiales de larga duración, tienen la consistencia formal del arte efímero. Las obras del arte barroco son obras cuyo efecto sobre el receptor debe imponerse a través de una conmoción inmediata y fugaz, a través de un shock psíquico. Esta experiencia introductoria es la experiencia de lo paradójico, es decir, la experiencia de una crisis de la percepción. El carácter absoluto de lo ornamental-teatral —que distingue a la obra de arte barroca, según Adorno— se vuelve manifiesta en esta perturbación inicial —profunda pero pasajera— del equilibrio psíquico en el receptor. Así, por ejemplo, ¿cuál de los dos mundos, percibidos con igual verosimilitud por Segismundo en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, es el efectivamente real y cuál el solamente soñado? ¿El del encierro en la torre o el de la corte del rey. La convicción perturbadora de la ambivalencia de ambos mundos, dice Gracián, haciendo explícita la idea de Calderón de la Barca, es el primer paso de la peculiar sabiduría barroca.

En todo tipo de representaciones, incluso en aquellas que no necesitan directamente de un escenario, como la estetización poética, por ejemplo, al arte barroco le importa enfatizar lo teatral, lo escenográfico; y ello, porque la escenificación absoluta que él pretende alcanzar parte del presupuesto de que todo artista tiene de por sí la función de un hombre de teatro, de un actor. En esencia, el pintor, el poeta serían hombres de teatro, sólo que su obra, el resultado de su acto de representación, se habría separado espacial y temporalmente de la realización del mismo y lo habría "sobrevivido".

¿Qué es entonces lo que hace, cuando se trata del arte barroco, que esta teatralidad que domina en todas las obras artísticas, sea una tea-

tralidad propiamente absoluta, una *messinscena assoluta*? La respuesta se encuentra tal vez en la "estrategia melancólica de trascender la vida", propia de Don Quijote. Para él, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente —del mundo escenificado con la ayuda de las novelas de caballería— se ha vuelto, como mundo de la vida, mil veces más necesaria y fundamentada que la del mundo real del imperio de Felipe II, mundo necesario en virtud del oro y basado en la fuerza de las armas.

La messinscena assoluta es aquella en la que el servicio de representar —de convertir al mundo real en un mundo representado— se cumple de manera tal, que desarrolla él mismo una necesidad propia, una "ley formal" autónoma, que es capaz de alterar la representación del mundo mitificado en la vida cotidiana hasta el punto en que lo convierte en una versión diferente de sí misma.

Al descubrir una legalidad propia, una necesidad o una "naturalidad" en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir el estado de cosas y a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también, en el fondo, esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también, él mismo, contingente, arbitrario.

Más que a través de la realización de una "copia creativa" del arte europeo, más que en una importación enriquecedora de lo importado, lo barroco se gestó y desarrolló inicialmente, en América, en la construcción de un ethos social propio de las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII. Lo barroco se desarrolló en América en medio de una vida cotidiana cuya legalidad efectiva implicaba una transgresión de la legalidad consagrada por las coronas ibéricas, una curiosa transgresión que, siendo radical, no pretendía una impugnación de la misma; lo hizo sobre la base de un mundo económico informal cuya informalidad aprovechaba la vigencia de la economía formal con sus límites estrechos. Y lo barroco apareció en América primero como una estrategia de supervivencia, como un método de vida inventado espontáneamente por aquella décima parte de la población indígena que pudo sobrevivir al exterminio del siglo XVI y que no había sido expulsada hacia las regiones inhóspitas.

Una vez que las grandes civilizaciones indígenas de América habían sido borradas de la historia, y ante la probabilidad que dejó el siglo XVI de que la empresa de la Conquista, desatendida ya casi por completo por la corona española, terminara desbarrancándose en una época de barbarie, de ausencia de civilización, esta población de indios integrados como

siervos o como marginales en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria de primer orden.

Para finales del siglo XVI, el primer poeta castellano nacido en México, Francisco de Terrazas, recrimina así a la Nueva España:

Madrastra nos has sido rigurosa,
Y dulce madre pía a los extraños;
Con ellos de tus bienes generosa,
Con nosotros repartes de tus daños.
Ingrata patria, adiós, vive dichosa
Con hijos adoptivos largos años,
Que con tu disfavor, fiero, importuno,
Consumiendo nos vamos uno a uno.

Y es que a finales del siglo de la Conquista, los españoles nacidos en América, los criollos, se sentían repudiados por España. La carrera de Indias, los convoyes navales con escolta militar, habían comenzado a disminuir en volumen y en frecuencia; el interés de Europa por la plata americana había comenzado a descender; el cordón umbilical que unía a la Europa europea con la Europa americana se adelgazaba, privando a ésta última de los nutrientes civilizatorios que le eran indispensables, amenazando con dejarla a la deriva.

Rescatar a la vida social de la esta amenaza de barbarie que venía junto con ese repudio y abandono, y que se cernía no sólo sobre los criollos sino sobre toda la población del llamado "nuevo mundo", se había vuelto un asunto de sobrevivencia. Y fue precisamente la parte indígena de esa población, descendiente de los vencidos y sometidos en la Conquista, la que emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción de una vida civilizada en América, la que impidió que se marchitara la nueva civilización impuesta por los conquistadores. Para hacerlo, y ante la imposibilidad manifiesta de reconstruir sus mundos antiguos —tan ricos y complejos como fueron, pero a la vez tan frágiles—, reactualizó el recurso mayor de la historia de la civilización humana, que es la actividad del mestizaje cultural, instaurando así el que habría de ser el primer compromiso identificador de quienes más tarde se reconocerán como latinoamericanos. Llevó a cabo, no un traslado o prolongación de la civilización europea —ibérica— en América, sino toda una repetición o re-creación de la misma.

Los indios citadinos, desarraigados de sus comunidades de origen, que habían llegado para trabajar en la construcción de templos, conventos, calles y mansiones y que se habían asentado en las ciudades como em-

pleados, artesanos, criados y trabajadores no especializados, dejaron que los restos de su antiguo código civilizatorio que habían quedado después del cataclismo de la conquista, fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos. En otras palabras, los indios indispensables en la existencia de las nuevas ciudades permitieron que fuera el modo europeo de subcodificar y particularizar aquella simbolización elemental con la que lo humano se autoconstruye al construir un cosmos dentro del caos, el que prevaleciera sobre el modo antiguo de sus ancestros, que se volvía cada vez más desdibujado y lejano. Es decir, dejaron que, sobre sus lenguas originarias se estableciera la lengua de los europeos, la manera propia de éstos de volver decible lo indecible, de dar nombre y sentido a los elementos del cosmos.

Pero lo más importante y sorprendente de todo esto es que fueron los mismos indios quienes asumieron la agencia o sujetidad de este proceso, su ejecución; hecho que llevó a que éste se realizara de una manera tal, que lo que esa re-construcción iba reconstruyendo resultaba ser algo completamente diferente del modelo que pretendía reconstruir. De ella resultaba una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo mismo de su código precisamente por los restos sobrevivientes de ese código civilizatorio indígena que esa civilización tenía que asimilar para poder ser revivida. Jugando a ser europeos, no copiando las cosas o los usos europeos, sino imitando el ser europeo, simulando ser ellos mismos europeos, es decir, repitiendo o "poniendo en escena" lo europeo, los indios asimilados montaron una muy peculiar representación de lo europeo. Era una representación o imitación que en un momento dado, asombrosamente, había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original: en el momento mismo en que, ya transformados, los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender o detener y de la que, por lo tanto, ellos mismos ya no podían salir; una "puesta en escena absoluta", que había transformado el teatro en donde tenía lugar, permutando la realidad de la platea con la del escenario.

Al llevar a cabo esta "puesta en escena absoluta", esta representación barroca, los indios que mestizan a los europeos mientras se mestizan a sí mismos vienen a sumarse a todos aquellos seres humanos que pretendían en esa época construir para sí mismos una identidad propiamente moderna, sobre la base de la particularización capitalista de la modernidad. Y viene a sumarse, específicamente a uno de esos intento de construcción de una identidad moderna, al que aparece ya a finales del siglo XV en Italia y en la península ibérica y que conocemos como el "*éthos* barroco". En efecto, la aceptación indígena de una forma civilizatoria ajena, como una aceptación que no sólo la transfor-

ma sino que la re-conforma, sigue la misma peculiar estrategia barroca que adoptan ciertas sociedades de esa época en la interiorización de la modernidad capitalista, que impone el sacrificio de la forma natural de la vida —y de los valores de uso del mundo en que ella vive— en bien de la acumulación de la riqueza capitalista. Así como esta variedad barroca de la humanidad moderna acepta ese sacrificio convirtiéndolo en un reivindicación de segundo grado de la vida concreta y de sus bienes, así también, sumándose a ella, los mestizos americanos han aceptado el sacrificio de su antigua forma civilizatoria, pero haciendo de él, al construir la nueva civilización, un modo de reivindicarla.

A diferencia de la puesta en escena de sí mismo como Don Quijote, que hace Alonso Quijano cuando transfigura imaginariamente la miseria histórica de su mundo para sobrevivir en él, la estancia de los indios citadinos de América en ese otro mundo soñado, tan extraño para ellos, el de los europeos, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de su sueño, no regresan al "buen sentido" no se "despeñan en el abismo de la sensatez" o "mueren a la cordura de la vida", como dice Unamuno que hace Alonso Quijano al renegar del Quijote el día de su muerte; no vuelven de ese otro mundo reproducido, representado, sino que permanecen en él y se hunden en él, convirtiéndolo poco a poco en su mundo real. Se trata, por lo demás, de una representación dentro de la cual nacieron los "españoles criollos", con los "esplendores y las miserias" del mundo virreynal, manifiestos de manera tan rica, aguda y exquisita en su arte y su literatura, y dentro de la cual nosotros, los latinoamericanos de hoy, después de tantos siglos, nos encontramos todavía.

Como la de Don Quijote en su "locura", la puesta en escena de esos indios fue y sigue siendo, de acuerdo a la definición que Adorno sugiere de lo barroco, una "puesta en escena absoluta".

Sostenido en el aire, es decir, contingente, sin fundamento en ninguna identidad "natural", ancestral, el mundo latinoamericano, improvisado desde comienzos del siglo XVII por los indios vencidos y sometidos en las ciudades de Mesoamérica y de los Andes, es un mundo plenamente moderno: nació con la modernidad capitalista y se desarrolló dentro de una de sus modalidades. La identidad que se afirma en el mundo latinoamericano es una identidad que reivindica el mestizaje como el modo de ser de la humanidad universalista y concreta: recoge y multiplica toda posible identidad, siempre y cuando ésta, en su defensa de un compromiso de autoafirmación, no ponga como condición de su propia cultura la cerrazón ante otros compromisos ajenos, el rechazo —sea éste hostil o sólo desconocedor— de otras identidades diferentes.

II. La actividad de los "indios remisos": el guadalupanismo y el ethos barroco en América

"Ahora estoy seguro: Juan Emiliano anduvo por el camino equivocado. Fue sincero y no pensó ni en el riesgo ni en el método. No analizó la estrategia de la santidad, y prefirió el ascetismo y el exponer su carne al dolor ajeno. Yo no he cometido tamaño error... No seré un santo, ... y hoy por hoy mi fortuna personal en algo me compensa del hecho terrible tan propio de los de mi raza: nunca conoceré el cielo de primera mano, nunca —por cuestión de epidermis— se me verá sentado a la Diestra de Aquel ..."

Carlos Monsiváis,
Nuevo Catecismo para Indios Remisos, p. 36.

Los historiadores de la vida cotidiana prefieren cada vez más una historia indiciaria, desconfiada de los documentos y descifradora de huellas, porque una y otra vez se topan con una discrepancia que no tiene nada de inocente entre lo que una época dice que es y lo que ella es en realidad, entre lo que ella pretende hacer formalmente y lo que ella hace en efecto, aunque lo haga informalmente. Nadie pone en duda, por ejemplo, que la vida económica y política en los estados modernos es una vida profana, en la que la vigencia de lo sobrenatural, milagroso o sagrado, si no ha sido eliminada por completo, sí ha sido neutralizada o puesta entre paréntesis sistemáticamente. Sólo ciertos indicios de un especial fetichismo llevaron a Marx, en el siglo XIX, a develar la función central que cumple lo sobrenatural o milagroso en esa vida económica, y lo profundamente religiosa (no a la manera arcaica sino de una manera moderna) que es la sociedad capitalista.

Cuando el Papa Juan Pablo II exclamó en uno de sus tantos viajes a México: "México, *semper fidelis*", no hacía otra cosa que redundar en una verdad oficial mil veces documentable: la religión del pueblo mexicano es la católica, apostólica y romana. Los dogmas de fe de esta religión, su doctrina, su ceremonial, su organización eclesial, tienen una vigencia y una vitalidad incuestionables, más allá de ciertos datos estadísticos alarmantes que puedan mostrarlos un tanto disminuidos.

Sin embargo, y sin necesidad de acudir a constatarlo el 12 de Diciembre ante la Basílica del Tepeyac, el Santuario de la Virgen de Guadalupe,

es suficiente acercarse a los usos religiosos cotidianos de los creyentes católicos de México para distinguir no sólo una discrepancia sino una distancia muchas veces abismal entre lo que consta formalmente como el catolicismo mexicano —ese del que se congratulaba el Papa— y el catolicismo que practican de manera informal pero efectiva los creyentes mexicanos.

Como se ha repetido tantas veces, el catolicismo de los mexicanos es un catolicismo especial, un catolicismo no sólo "mariano", como el de casi todos los países "latinos", sino particularmente "guadalupano", a lo que, si se mira bien, es indispensable añadir que lo "guadalupano" de este catolicismo no parece traer consigo solamente una alteración superficial, idiosincrática y por tanto inofensiva del catolicismo dominante; no parece consistir solamente en un uso peculiar del código católico ortodoxo que pese a ciertas desviaciones lo dejaría intacto, sino, por el contrario, en un uso del mismo que implica la introducción en él de fuertes rasgos de una "idolatría", que no por vergonzante es menos substancial o radical, pues trae consigo la configuración de un catolicismo alternativo "que no se atreve a decir su nombre" (o al que no le conviene decirlo).

El catolicismo guadalupano es un catolicismo exageradamente mariano que lleva en cuanto tal una peculiar idolatría en su seno. La práctica del culto mariano implica en efecto una negación de la síntesis monoteísta que está en el dogma de la Santísima Trinidad, del Dios uno y trino, síntesis que es asumida sólo de una manera protocolaria o no interiorizada. Lo que se asume realmente en su lugar es el orden de un panteón multipolar: María es una diosa, como lo es Cristo Jesús y lo es Dios Padre y el Espíritu Santo y como lo son tantos otros santos mayores y menores; una constelación "politeísta" de configuración cambiante según los lugares de culto y las épocas.

En la cúspide o en lo hondo de lo sobrenatural abstracto o incorpóreo, tan alto o tan lejano que es prácticamente inalcanzable —y que por ello sólo "cuenta" terrenalmente en última instancia, en situaciones cataclísmicas— está Dios Padre, acompañado del Espíritu Santo. En un plano central, de densidad concreta intermedia, se encuentra el dios redentor, el Salvador Cristo Jesús. En el plano inferior o más cercano a los mortales, que en la jerarquía formal sería el menos sobrenatural —aunque informalmente o en la realidad sea el más decisivo por estar en el trato efectivo con los humanos—, está María, la "madre de Dios" y "Madre nuestra". En medio de los humanos, en contacto directo con ellos, se despliega toda la constelación de santos mayores y menores, de beatos y almas ejemplares, dotados de una sobrenaturalidad concreta, que, con su poder limitado, cumplen la función de ángeles, pues escuchan las necesi-

dades apremiantes de ayuda milagrosa y tramitan de ellas las más graves hacia instancias superiores, más sutiles e impenetrables.

El cielo o panteón cristiano ha sufrido en el catolicismo mariano un re-centramiento substancial. La figura determinante, es decir dominante —así no lo sea en términos absolutos como Dios Padre, sino sólo en términos "de excepción"— ha pasado a ser la figura de la Virgen María. Diosa central mientras dura una "coyuntura" indefinida que, de tanto serlo, resulta a fin de cuentas un estado permanente, María es la "Emperatriz del cielo, hija del Eterno Padre".

El propósito de mi intervención en este Coloquio es argumentar en torno a la afirmación de que el modo barroco que ha adoptado una buena parte de la población latinoamericana en el cultivo de su identidad a lo largo de considerables períodos de sus historia —manera barroca que se ha manifestado no sólo en las magníficas obras de su arte y su literatura sino ante todo en sus usos lingüísticos y en las formas de su vida cotidiana y su política— tiene su origen, ya en el siglo XVI, en una forma de comportamiento inventada espontáneamente por los indios que sobrevivieron en las nuevas ciudades, después de que sus padres fueron vencidos en la conquista de América por la Europa ibérica; una forma de comportamiento que originándose sobre todo en Mesoamérica y en los Andes, se afianzará y generalizará por toda América en los siglos XVII y XVIII.

Precisando esa afirmación quisiera insistir en la idea de que esta forma barroca de comportamiento —que habría tenido a Malintzin, la "lengua" o intérprete de Cortés, como precursora— se manifiesta de manera inicial pero ya claramente distinguible justo en esa peculiar exageración del culto católico mariano que se encuentra específicamente en el "guadalupanismo" de los indios mestizos y de los criollos mexicanos aindiados ya a partir del siglo XVI.

Como es comprensible, la discusión en torno a la religiosidad guadalupana ha dado lugar, y no sólo en México, a una inmensa producción de libros y artículos; a toda una copiosa bibliografía que llena y sigue llenando más y más anaqueles, bibliotecas enteras. Quisiera tocar aquí solamente dos de estos textos, el primero y el hasta ahora último de los más importantes en esta ya inabarcable literatura. Me refiero, por supuesto, al *Nican mopohua* del indio del siglo XVI Antonio Valeriano y a *Destierro de sombras*, del criollo del siglo XX Edmundo O'Gorman.

La primera pieza de la literatura guadalupana es el breve y delicado texto de la relación del aparecimiento de la Virgen María al indio macehual Juan Diego; relación conocida como el *Nican mopohua (Aquí se relata)* y redactada en 1556, como es ya reconocido por todos, por Antonio Valeriano, un indio cultivado —sin ser *pilli* o noble de nacimiento— en el famoso

Colegio de Tlaltelolco, discípulo aventajado de Fray Bernardino de Sahagún, el autor de la gran *Historia general de las cosas de la nueva España.*

[El Nican mopohua fue publicado sólo en 1649 por Luis Lasso de la Vega. Su manuscrito se conserva actualmente en la Bibioteca Pública de Nueva York.]

Siguiendo a Miguel León Portilla (p. 83), se puede decir que el *Nican mopohua* consta de algo así como cuatro capítulos. El capítulo inicial relata el primer aparecimiento de la Virgen María al indio Juan Diego y reproduce los primeros diálogos entre los dos, en los que ella hace de él su mensajero para que transmita a las autoridades religiosas su deseo de tener un santuario en el cerro del Tepeyac; cuenta además el fracaso de su primera gestión con Zumárraga, el "gobernante de los sacerdotes". El capítulo siguiente refiere el segundo encuentro de Juan Diego con la Virgen, ocasión en que le comunica su fracaso, que él atribuye a la humildad de su persona. Juan Diego pide a la Virgen que envíe en lugar suyo a gente de valía y distinción, sólo para recibir de ella la orden de volver ante el prelado e insistir en su encargo, puesto que su voluntad es que su embajador sea precisamente él, el indio humilde, y no otros de rango elevado. El tercer capítulo cuenta el siguiente encuentro de Juan Diego con el obispo Zumárraga y la exigencia que éste pone de una prueba del aparecimiento y la voluntad de la Virgen; reproduce el tercer intercambio de la Virgen con Juan Diego, al que, después de reconfortar con la curación de su tío gravemente enfermo, envía nuevamente a San Francisco portando la milagrosa prueba de unas flores imposibles. El último capítulo relata el cumplimiento de esta orden "y cuanto ocurre entonces en el palacio del prelado: los diálogos finales y el que se describe como desenlace, el portento de la imagen de la Virgen, dejada por las flores en la tilma de Juan Diego."

Muchos son los aspectos y detalles admirables e interesantes de esta bella relación escrita por Valeriano, pero de todos ellos sólo quisiera llamar la atención sobre los cinco siguientes:

Primero, el deseo aparentemente "caprichoso" de la Virgen María de aparecerse precisamente allí donde había estado el lugar de culto de Tonantzin y de insistir en que sea allí, "en la cumbre del cerrito del Tepeyac", donde se le construya su santuario, su "casita divina", como ella lo llama. Segundo, la decisión enfáticamente significativa de aparecerse a un indio macehual, Juan Diego, un pobre y sencillo fiel recién convertido al cristianismo, y de hacer de él su mensajero, y no de ningún otro miembro "conocido, reverenciado, honrado" de la nobleza indígena que se cristianizó por conveniencia. "No falta gente de rango entre los servidores míos, entre mis mensajeros, a los que pueda encargar que lleven mi

aliento, mi palabra. Pero es muy necesario (de todo punto preciso) que vayas tú, que con tu mediación se cumpla (que gracias a ti se realice) mi querer, mi voluntad." Tercero, su autodefinición como "madrecita compasiva" de naturales y españoles, "de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra", como consoladora de los afligidos *(consolatrix afflictorum)*, bienhechora y enderezadora de entuertos *(virgo potens)*. Cuarto, su decisión de plasmarse milagrosamente a sí misma como imagen en la tosca tilma de Juan Diego, teniendo como testigo al nuevo obispo franciscano, Juan de Zumárraga: "Y extendió luego su blanca tilma en cuyo hueco estaban las flores. Y al caer al suelo las variadas flores como las de Castilla, allí en su tilma quedó la señal, apareció la preciosa imagen de la en todo doncella Santa María, su madrecita de Dios, tal como ahora allí se halla, se guarda ahora, en su preciosa casita, en su templecito, en Tepeyácac, donde se dice Guadalupe."

De entre todos los detalles del relato cabe subrayar la carga metafórica que se insinúa claramente en la mención de la cumbre del cerrito del Tepeyácac —el lugar de la aparición de la Virgen— como una tierra muy especial, en donde, siéndoles del todo ajena, son capaces de florecer incluso a destiempo "flores como las de Castilla": en donde lo europeo —así lo sugeriría la metáfora—, pese a toda inconveniencia, puede renacer entero.

Veinte años después de la caída de Tenochtitlan, los indios —escribe Edmundo O'Gorman (Destierro de sombras, p. 139)— habían renovado "en todo su esplendor idolátrico la antiquísima costumbre de su periódico peregrinaje desde lejanas tierras al cerro del Tepeyac". Pero era un peregrinaje que no lo hacían ya, como antes, para venerar a Tonantzin sino para adorar a la Virgen María.

¿Qué había sucedido? Los indios habían sido convertidos o se habían convertido al cristianismo. A un cristianismo que ellos pretenden practicar de manera ortodoxa pero que, pese a ello, no puede ocultar en sí mismo distintas supervivencias "idolátricas".

El cristianismo puro, castizo u ortodoxo resultaba incompatible con la nueva realidad vital de los indios, lo mismo en la ciudad que en el campo. Aceptarlo implicaba, paradójicamente, ser rechazados inmediatamente por él y condenados al sufrimiento eterno como castigo por su incapacidad de practicarlo adecuadamente. Y es que, en efecto, esa vida real ya europea resultaba para ellos invivible sin el recurso a al menos algún elemento técnico propio; sin el cultivo aunque sea de baja intensidad de los usos y costumbres ancestrales; sin la insistencia en un mínimo de identidad propia: insistencia que, a su vez, equivalía a una fidelidad recalcitrante a la "idolatría" y que llevaba así a un estado de pecado mortal. Por otro lado, cerrando la pinza de un dilema dramático, deshacerse de ese mínimo

identitario, convertirse en cristianos puros, implicaba para ellos algo así como una "sustitución del alma", un hecho que sólo puede darse mediante el paso por un estado transitorio de "vacío de alma", por una especie de muerte; implicaba un dejar de ser humano, un incapacitarse para toda decisión, incluso para la de aceptar y adoptar libremente el cristianismo.

Para volverse cristianos (que es para ellos una condición de su supervivencia física), es decir, para no desaparecer o morir como americano y ser sustituido por la copia de un europeo, sino para pasar a ser europeo sin dejar por ello de ser americano, el indio que se auto-españoliza tiene que ejercer un trabajo de transformación estructural de ese cristianismo que las circunstancias lo compelen a interiorizar: debe re-crearlo haciendo de él un cristianismo lo suficientemente amplio como para aceparlo a él como un ser humano que, como un sujeto que, aun vencido y subyugado, puede identificarse concretamente y de *motu propio* en la asunción de su derrota; tiene que re-hacerlo como un cristianismo capaz de integrar positivamente su obligada auto-negación religiosa.

Por esta razón, puede decirse que el cristianismo de los indios macehuales recién convertidos estaba llamado a actualizarse como un cristianismo enfáticamente mariano. Debía dejar intacto, en el plano más profundo y distante del cielo, al Dios uno y trino del esquema ortodoxo del mito católico —cuya vigencia lo expulsaría sin más trámite a los infiernos—; debía ser un cristianismo cuya religiosidad se mantuviera en un plano celestial anterior, absorbiendo toda su fe y su observancia ritual. Este plano más asequible de lo celestial presupone al primero y esotérico, pero lo relativiza a fin de que ciertos pecados mortales puedan ser disimulados, minimizados o anulados en el balance del juicio final; pecados como, ante todo, el que está implicado en esa fidelidad irremediable a un mínimo de identidad no-occidental. Me refiero a ese plano o círculo celestial más cercano y menos exigente en donde reina la Virgen María.

Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco que se extenderá en las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVII que el de esta alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo XVI.

En efecto, podemos localizar —siguiendo una pista de Theodor W. Adorno— la esencia de lo barroco en la "teatralidad absoluta" de una representación, en el carácter de aquellas representaciones del mundo que lo teatralizan con tal fuerza que su "realidad" virtual o vigencia imaginaria llega a volverse equiparable a la realidad "real" o vigencia objetiva del mismo. Y lo podemos hacer teniendo en cuenta no sólo las obras de arte reconocidas como barrocas, en las que la "teatralidad absoluta" resulta evidente, sino observando también el comportamiento barroco que se extiende

sobre Europa viniendo del sur, en la segunda mitad —la mitad llamada "contrarreformista"— del siglo XVI. La vida terrenal del ser humano, definida por el orden establecido —por el cristianismo— como un ascenso a la salvación, como una vida dotada de un sentido positivo, es vivida por muchos de los cristianos escépticos de la época moderna de una manera barroca. Obligados por las circunstancias, viven la vida actuando como si ella fuera en efecto aquello que dice su definición; viven una representación de esa vida sobre el *theatrum mundi,* sólo que, al hacerlo, se interiorizan tanto de ella, que la convierten en una "representación absoluta", dentro de la cual aparece entonces un sentido diferente y autónomo para la vida.

En el siglo XVII, los indios americanos integrados en la vida citadina de sus vencedores y conquistadores ibéricos, tomaron sobre sí en la práctica, la tarea de reconstruir a su manera la civilización europea —empresa espontánea e informal en la que comprometieron a los españoles americanos, fuesen éstos criollos hispanizantes o criollos aindiados—. Pero ya antes, en el siglo XVI, esos mismos indios habían refuncionalizado lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o "teatralización absoluta", la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo acceso al catolicismo "de la realidad", ortodoxo y castizo.

En el siglo XVII, los teólogos jesuitas, reunidos por Brading en su edición de *Siete sermones guadalupanos,* tomarán por su cuenta y llevarán a extremos delirantes esta conmoción teológica iniciada un siglo antes, en la práctica, por los indios macehuales cuando (aceptando y al mismo tiempo rebasando la evangelización de Fray Juan de Zumárraga en 1531) sustituyeron el culto a sus dioses antiguos con el culto a unos peculiares dioses cristianos reconstruidos por ellos.

No es necesario encomiar o encarecer la magnitud e importancia del hecho histórico que está en juego en el mestizaje de identidades humanas favorecido por ese *ethos barroco* que se gestó en la vida práctica de las clases bajas y marginales de las ciudades americanas durante la época virreinal, mestizaje del cual el guadalupanismo es una muestra temprana y clara. La modernidad de la vida civilizada, no sólo en América sino en general, es y seguirá siendo impensable sin la emancipación de esa interpenetración identitaria comenzada entonces por los indios americanos.

El gran acierto de Edmundo O'Gorman, el más original y agudo historiador de los orígenes del guadalupanismo, está en haber reconocido en calidad de un *novum* histórico el acontecimiento de este fenómeno en la América posterior a la conquista ibérica: un acontecimiento que, como él insiste, "vino a enriquecer el escenario de la historia universal" con la in-

troducción de una “nueva modalidad” de ser humano, de una humanidad moderna con su propio sujeto histórico. (*Meditaciones sobre el criollismo*, El Día, 29.06.70.)

Si hay algún error en su relato histórico, éste se presenta en la ubicación que tiene en él el portador de esa nueva sujetidad histórica. Según O'Gorman, éste se encuentra en la figura del “criollo novohispano”. En mi opinión, al hacerlo, O'Gorman equivoca la localización identidad de la figura histórica en la que esa nueva sujetidad se hizo presente: la detecta en una figura que sólo es un reflejo, y no en ésta misma, en la figura original. La reconoce en la presencia histórica del español americano y no en la que lo fue en realidad, la presencia del americano auto-españolizado: la de aquellos indios que sobrevivieron a la catástrofe de la conquista y, poniendo en práctica un mestizaje identitario, supieron re-hacerse en medio de la ciudad española. Es la nueva identidad “histórica” de estos indios mestizados la que, mimetizándose en la identidad histórica de los españoles americanos, dio lugar a la figura del “criollo”, ese “nuevo Adán” que el maestro O'Gorman prefiere poner en lugar de ellos.

O'Gorman centra su atención en la manipulación que, ya en un sentido ya en otro, los españoles hacen de la reciente fe cristiana de los indios; se desentiende, sin embargo, de esta fe en cuanto tal, en lo que ella tiene de ejercicio de una sujetidad. No ve en ella, en este “incipiente guadalupanismo indígena” —como él mismo lo llama (p.60)—, una iniciativa tomada por los propios indios, un acto realizado por ellos mismos. Sólo la considera en tanto que material de una manipulación, de la que, por supuesto, el sujeto sólo podían haber sido los españoles en su naciente versión criolla. La fe de los indios sirve en calidad de material: primero, a las distintas órdenes evangelizadoras interesadas en una cristianización masiva y apresurada, ejemplificada por Fray Zumárraga (1531); sirve después, veinte y cinco años más tarde, de material para los prelados españoles acriollados, ejemplificados por el arzobispo Montúfar (1556), en su conspiración para unificar la iglesia mexicana (y quedarse de paso con los diezmos).

Ya a comienzos del siglo XVII, como bien lo observa Serge Gruzinski (p. 201), la “idolatría” no era un objeto de preocupación central para las autoridades de la corona. No necesitaba serlo, porque la población urbana de indios, que es con la que ellas estaban en contacto y la que les interesaba, no presentaba ya ninguna resistencia que se contrapusiera directamente a la religiosidad católica. El grado de “idolatría” que presentaba su catolicismo no rebasaba el nivel que era usual en las comunidades católicas mediterráneas, como resultado, en ellas, de la resistencia pagana a la cristianización.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la resistencia que los indios habían ofrecido en el siglo XVI a la cristianización no fue sólo directa o abierta —como en el caso de los "ídolos de linaje" o *tlapialli* o del *tonalli* (bautismo introductor) o en el de los *ticitl* o chamanes—, no fue sólo una resistencia de contra-conquista o de mestizaje por absorción de lo otro, lo europeo, sino que fue también una resistencia indirecta o escondida, de "trans-conquista" o de mestizaje por infiltración en eso otro europeo.

Esta resistencia que resguarda la propia identidad quintaesenciándola e inyectándola en la identidad aceptada como válida es la que se observa en la creación indígena del guadalupanismo. Una resistencia, una "sorda rebeldía", como la llama O'Gorman, que el propio O'Gorman disminuye sin embargo al interpretarla solamente como el resultado del "poderoso incentivo" que era el "sentimiento de menoscabo" de los indios "al verse excluidos de las prácticas y las pompas religiosas de los españoles, en las que ellos deseaban participar" (p. 148).

En 1556, fray Francisco de Bustamante pronuncia un ferviente sermón, que causa gran escándalo en la grey congregada y en la ciudad toda, en contra de la creciente devoción, según él idolátrica, a la imagen de Guadalupe en el Tepeyácac, "adorada allí como si fuera Dios" lo mismo por los naturales que por los españoles, como el famoso "ganadero" español curado milagrosamente por ella. Escándalo que el Arzobispo Montúfar aprovecha para promover la "Información de 1556", cuyo procurador, Juan de Salazar, deberá concluir con la consideración de que es prudente censurar a Bustamante, y esto no sólo porque la devoción, que reúne ya a todos, ha crecido desmesurada e indeteniblemente, sino porque la devoción guadalupana resulta útil contra la idolatría abierta, precristiana, a la que Salazar llama eufemísticamente "excesos que la gente hacía antes de que se venerara a la Madre de Dios en el Tepeyac".

Bustamante comparte con Sahagún la justificada sospecha de que hay una conspiración de los indios. De acuerdo al autor de la *Relación*, a María no se le debe llamar "*tonantzin*" ("madre nuestra"), —la diosa que junto a *Totahtzin*, "nuestro padre", integra el doble ser del dios supremo *Ometeotl*—, sino *Teotl Inantzin* ("madre de Dios"), dice Sahagún. Más malicioso que Zumárraga (en 1531), para él (en 1576), el culto a la Guadalupana intenta en verdad "paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre de Tonantzin." Para el obispo Montúfar, en cambio, lo único que hace la devoción por la Guadalupana es encauzar la religiosidad de los indios por el buen camino (de la ortodoxia), cristianizarlos. Aunque tampoco se debe descartar que percibiera que este efecto de la devoción guadalupana iba acompañado por otro: "indianizaba" al cristianismo y lo invitaba a "acriollarse".

En verdad, como escribe Gabriel Zaid, puede decirse que si en todo esto "hubo conspiración, ésta fue de los indios." (*Milagros certificados*, Reforma 27.10.02) Fueron éstos quienes propagaron los "prodigios obrados por una desconocida imagen usurpadora del título de la antigua y venerada Guadalupe española", como dice O'Gorman (p. 104). Pero la suya fue una curiosa "conspiración"; una conspiración practicada pero no confabulada, y no urdida para hacerse de una imagen sino para ceder una diosa a fin de crear otra. Robaron y se apropiaron del nombre y la fama de la Virgen española, pero enajenando a cambio, al mismo tiempo, los de su propia diosa, la Tonantzin. Convirtieron al ícono de la Virgen, que sólo la representaba, en un ícono que también la hacía presente como milagro perpetuo y al mismo tiempo convirtieron el ícono-fetiche en el que estaba guardada la Tonantzin en un ícono que además la re-presentaba a la vista de todos. No pretendían hacer de la Guadalupana española la máscara de una Tonantzin mexicana siempre viva; pretendían re-hacer a la Guadalupana con la muerte de la Tonantzin, lograr que una diosa se recree o re-vitalice al devorar a otra y absorber su energía sobrenatural.

Es en ese mismo año de 1556, y seguramente en conexión con la estrategia concebida por el Arzobispo Fray Alonso Montúfar —en contra del interés de los evangelizadores franciscanos— para "acriollar" la nueva veneración indio-mestiza a la Guadalupana mexicana, que el autor indio Antonio Valeriano escribe, en *tecpilahtolli* o lenguaje fino y elevado, el *Nican mopohua*.

Valeriano no piensa, como su maestro, que se trate de un simple retorno a la idolatría; el culto guadalupano lo ve él como un recurso que puede estar al servicio de una nueva y muy especial "ortodoxia" católica. Al redactar la narración del aparecimiento mariano pretende formalizar y "adecentar" un procedimiento de mestizaje de formas religiosas que ya los indios macehuales habían empleado toscamente desde 1531, cuando reconocieron un origen milagroso a la imagen que ellos, junto con el evangelizador Fray Juan de Zumárraga, vieron plasmada sobre la tilma de Juan Diego, imagen que exageraba alucinadamente el dibujo y los colores que se distinguían en ella y que sólo eran las huellas dejadas casualmente por las flores que había contenido, envolviéndolas y apretándolas. Imagen, valga decir, que no es la que conocemos ahora, ya que —como lo demuestra O'Gorman— ésta es también de 1556, cuando la tilma fue sacada de su resguardo y expuesta en la ermita, y proviene del intento que hizo el indio Marcos tal vez de re-pintar la original sobre la vieja tela o de copiarla sobre otro lienzo sustituto, corrigiéndola y aumentándola, ateniéndose para ello a las descripciones que los españoles hacían de la imagen de la Guadalupana ibérica.

Sólo la resistencia de su maestro en 1567, y el peligro que podía traerle el "doblar la rama demasiado" en defensa del nuevo culto llevarán a Valeriano a retirar su proyecto, dejando para más tarde y para otros la realización del mismo. (Para el bachiller Miguel Sánchez en 1648, con su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios Guadalupe*, y para el capellán del Santuario, Luis Lasso de la Vega, editor del *Nican mopohua* en 1649.)

En la redacción del *Nican Mopohua* coinciden dos proyectos de enfrentar de manera igualmente barroca una situación de crisis ontológica de identidad: el proyecto básico de los indios huérfanos de su mundo aniquilado y el proyecto reflejo de los españoles venidos a menos y expulsados del suyo. Por ello, bien puede decirse que, paradójicamente, "el primer criollo" no fue un peninsular, sino precisamente un indio, el autor del *Nican mopohua*, Antonio Valeriano; "extraña contradicción" ésta que el propio O'Gorman reconoce explícitamente (p. 61), pero que, en su unilateralidad criolla, no atina a explicar.

Indio flojo, indio poco dispuesto a colaborar, reacio; indio remiso, en permanente huelga de suspensión de iniciativa, su inactividad ha sido sin embargo históricamente productiva.

Bibliografía

Solange Alberro, *El águila y la cruz*. FCE/CM 1999.

David Brading, *La virgen de Guadalupe, imagen y tradición*. Taurus 2002.

Carranza, de Goicoechea, Ruiz, de Ita, Lazcano. Ed. David Brading, *Siete sermones guadalupanos (1709-1765)*. CEHMC 1994.

Ana Castillo (Comp.), *La diosa de las Américas*. Plaza y Janes 2001.

Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras*. UNAM 1986.

Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*. Gallimard 1988.

Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe*. FCE 2000.

James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*. FCE 1999.

Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*. FCE 1981. (al que OG, con su conocida displicencia, llama "importante librito").

De la Torre Villar y Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*. FCE 2004.

Richard Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*. FCE 1995.

Iconografía mariana:

Adyacentes a las naves principales de los Templos de Santo Domingo (Puebla, Quito, etc.), las capillas de la Virgen del Rosario son sin

duda, formalmente, secundarias, pero en el culto real, informal, son las principales. El cuadro de Joaquín Villegas (siglo XVIII) *El Padre Eterno pintando a la Virgen de Guadalupe.*

En la *Madonna del Popolo* de Barocci (1579), María es la mediadora ante Cristo.

La *Inmaculada* del Santuario de Piedigrotta, en Nápoles, es poderosa. Sin pecado original, es la prometida por Dios que viene a redimir a Adán y Eva, matando con la cruz de su hijo a la serpiente-demonio. Parada sobre la luna, la única que ilumina, con su luz reflejada, cuando reinan las tinieblas.]

Comparación del Árbol de Jessé (el padre de David, soñando) con la virgen de Guadalupe, en el Santuario de Acámbaro, Guanajuato, con el mismo en la Catedral de Nápoles, de Pietro Cavallini.]

[Ponencia presentada en el coloquio *Moving Worlds of the Baroque*, University of Toronto, Octubre de 2007.]

11. El barroquismo en la América Latina

Repitiendo la frase de Weissbach, adaptándola a lo americano, podemos decir que entre nosotros el barroco fue un arte de la contraconquista.

José Lezama Lima, *La curiosidad barroca.*

No es precisamente escasa la literatura que sostiene la existencia de una afinidad recíproca entre lo barroco y la vida cultural de muchas regiones de la América Latina. Sin embargo, quien intente averiguar en qué consiste esa afinidad recíproca tendrá que contentarse con definiciones que por lo general compensan su falta de argumentos con un exceso de entusiasmo.

Es vieja ya la tendencia a asociar la forma artística barroca con un proceso social más general de producción de formas, que incluye, más allá de la creación artística, al conjunto de la actividad cotidiana en una situación histórica determinada. Es tan antigua como la aceptación y la fijación que se encuentra ya en el siglo XIX, en el *Cicerone* de Burkhardt, de lo barroco como una forma genuina de la creación artística. Así, por ejemplo, muy en el sentido de ese siglo, lo barroco pudo ser encontrado lo mismo en la consistencia de un cierto tipo de obras de arte que en la "identidad cultural de un pueblo"; de aquel pueblo, precisamente, que era capaz de producir espontáneamente ese tipo barroco de obras de arte. Aunque la calidad del barroco de Bohemia y de Baviera fuese altamente valorada, al barroco italiano o español se le reconocía un aura que parecía ser el testimonio de que la relación de dependencia de una determinada forma artística con una cierta forma cultural era, en última instancia, una relación de dependencia respecto de una supuesta substancia nacional. Esta suposición, de que la fuente originaria de las diferentes formas culturales se encuentra en la consistencia misma de un ser nacional, es una suposición que ha sido siempre cuestionable. Hoy en día, sin embargo, después de la experiencia del siglo XX, una vez que las naciones han mostrado la realidad puramente funcional que tienen como construcciones destinadas a mediar o hacer posible la "vida" del capital —una "vida" barbarizadora,

que tiende a la destrucción de la vida real en la que se generan de formas—, esa suposición no resulta solamente insostenible sino peligrosamente ideológica.

En lugar de la explicación romántico-nacionalista de la relación entre forma artística y forma cultural puede tenerse en cuenta otra, contrapuesta a ella, en la que, por ejemplo, lo italiano-hispánico en lo barroco, el aura católico mediterránea del barroco, no tiene por qué ser reducida a simple emanación de una substancia; en la que dicha relación pueda ser encontrada en otro lado: en la permanencia histórica efímera y siempre inestable de un determinado juego de formas. Según esto, formas artísticas barrocas, obras de arte barrocas pueden aparecer en cualquier parte, en cualquier situación imaginable. Serán siempre prolongaciones de un gesto, de una propuesta de forma que surge a raíz de una experiencia social peculiar a la que podemos caracterizar de barroca. Lo que sucede es que las experiencias barrocas no están distribuidas indiferentemente en el mapa histórico geográfico; sólo en ciertas situaciones históricas se presentan de manera especialmente frecuente y radical, es decir, de manera determinante. Tales fueron, precisamente, las situaciones de Italia y de España en los siglos XVII y XVIII, en las que las formas paradigmáticas del barroco se gestaron a partir de la crisis formal que prevalecía en la vida social post-renacentista.

Prácticamente todos los intentos de describir la obra de arte barroca subrayan, en calidad de rasgo característico y distintivo, no sólo su "ornamentalismo", sino, por encima de él, su profunda "teatralidad". Así lo hace incluso Wölfflin pues lo "pictórico, lo anti-"lineal" que es para él el rasgo que caracteriza ante todo a lo barroco, consiste principalmente en crear obras de arte en las cuales "el ser se encuentra subordinado al parecer"; algo que es propio de la representación teatral, en la que la vida real sólo tiene vigencia como material de la "vida" ficticia. En los edificios barrocos, dice él, por ejemplo, su estar ahí para ser el ser habitados pasa a un segundo plano respecto de su estar ahí para ser admirados. Su función práctica sólo aparece en tanto que trabajada por su función estética.

Cuando se plantea la pregunta acerca de lo específico en el carácter decorativo-teatral de las obras de arte barrocas —pues existen también, por supuesto, decoraciones no barrocas— pienso que es conveniente recordar una afirmación que aparece en los *Paralipomena* de la Teoría Estética de Theodor W. Adorno. La afirmación es la siguiente: "...decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *decorazione assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo fin y hubiese desarrollado su propia ley formal. Ya no decora algo, sino que es decoración y nada más..."

Adorno apunta hacia la paradoja encerrada en la decoración barroca. Es una decoración que se emancipa de lo central en la obra de arte, de su núcleo esencial, a cuyo servicio debe estar; pero que, sin embargo, al mismo tiempo, no deja de ser una decoración, una *serva*, una *ancilla* de aquel centro. No llega a convertirse en una obra diferente, independiente, en medio de la obra básica, sino que permanece atada a ésta, como una sutil pero radical transformación de la misma, como una versión completamente diferente de lo que ella es a primera vista. Sólo difiere de una decoración normal, no absoluta o no barroca, en la manera de su servicio, en el modo de su *performance*: es un modo exagerado, re-conformador. El modo absoluto de estar decorado, en el que lo esencial aparece cuando se trata de una obra de arte barroca, es un modo que no aniquila aquello esencial, sino que solamente lo supera; que no lo anula o destruye, sino que únicamente lo trasciende. Es precisamente esta manera o este modo del decorar lo que afirma y desarrolla su ley formal propia, autónoma, en el interior mismo de la ley central de la obra de arte.

El juego de los pliegues que esculpe Bernini en el hábito de su Santa Teresa, e incluso más en el de su Beata Ludovica, introduce en la representación de la experiencia mística que se encuentra en estas obras una subcodificación que permite descubrir, por debajo de la estrechez ascética, lo sensorial, corpóreo o mundano de dicha experiencia. De esta manera, sin abandonar el motivo cristiano, la capilla Cornaro en el templo de Santa María della Vitoria, donde puede contemplarse el grupo escultórico de la Santa Teresa, se transfigura subrepticiamente en un lugar de estetización pagana e incluso anti-cristiana de la vida.

Sin embargo, como dije anteriormente, lo ornamental de la obra de arte barroca no es más que el aspecto más evidente de un rasgo suyo que la caracteriza de manera más determinante. La afirmación de Adorno acerca de la *decorazione assoluta* del barroco debería según ésto re-escribirse o parafrasearse para que mencione no sólo una decoración sino una teatralidad absoluta de la obra de arte barroca. La afirmación sería entonces esta: "...decir que lo barroco es decorativo no es decir todo. Lo barroco es *messinscena assoluta*; como si ésta se hubiese emancipado de todo servicio a un finalidad teatral (la imitación del mundo) y hubiese creado un mundo autónomo. Ya no pone en escena algo (esa imitación), sino que es escenificación y nada más..."

La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al escenario en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva. En efecto, sobre el espacio circunscrito por el escenario, ha aparecido

un acontecer que se desenvuelve con autonomía respecto del acontecer central y que lo hace sin embargo, parasitariamente, dentro de él, junto con él; un acontecer diferente que es toda una versión alternativa del mismo acontecer.

En el arte barroco, incluso las obras arquitectónicas, que están conformadas con materiales de larga duración, tienen la consistencia formal del arte efímero. Las obras del arte barroco son obras cuyo efecto sobre el receptor debe imponerse a través de una conmoción inmediata y fugaz, a través de un shock psíquico. Esta experiencia introductoria es la experiencia de lo paradójico, es decir, la experiencia de una crisis de la percepción. El carácter absoluto de lo ornamental-teatral —que distingue a la obra de arte barroca, según Adorno— se vuelve manifiesta en esta perturbación inicial —profunda pero pasajera— del equilibrio psíquico en el receptor. Así, por ejemplo, ¿cuál de los dos mundos, percibidos con igual facticidad por Segismundo, en *La vida es sueño*, de Calderón de la Barca, es el efectivamente real y cuál el solamente soñado? ¿El del encierro en la torre o el de la corte del rey. La convicción perturbadora de la ambivalencia de ambos mundos, dice Gracián, haciendo explícita la idea de Calderón de la Barca, el primer paso de la peculiar sabiduría barroca. Es, por otro lado, una convicción que, al implicar un residencia afirmativa en medio de lo paradójico, ofrece una clave para apreciar la significación que tiene esta "teatralidad absoluta" del arte barroco en el contexto global del arte de la modernidad.

El arte barroco tiene una manera especial, peculiar, de cumplir la tarea implícita que la vida moderna ha confiado a la creación artística. Se trata de la tarea que consiste en procurar una representación, es decir, una apropiación cognoscitiva del mundo; pero no de hacerlo en un reflejo racional del mismo, no en conceptos dirigidos al entendimiento, sino de manera sensorialmente inmediata, en imágenes destinadas a la experiencia estética. El arte barroco cumple con esta tarea. Produce imágenes —plásticas o lingüísticas— a través de las cuales el mundo puede ser apropiado en una representación estético-cognocitiva; pero lo hace de una manera tal, que pone en crisis la esencia moderna de la representación cognocitiva.

En todo tipo de representaciones, incluso en aquellas que no necesitan directamente de un escenario, como la tiene lugar en el uso poético del lenguaje, por ejemplo, al arte barroco le importa enfatizar lo teatral, lo escenográfico; y ello, porque la escenificación absoluta que él pretende alcanzar parte del presupuesto de que todo artista tiene de por sí la función de un hombre de teatro, de un actor. En esencia, el pintor, el poeta serían hombres de teatro, sólo que en su obra, el resultado de su acto de

representación se habría separado espacial y temporalmente de la realización del mismo y la habrían sobrevivido.

La representación teatral es una realidad holística; la acción estetizadora no se conecta en ella solamente con una parte o una perspectiva del mundo, sino con el mundo como un todo. El teatro imita poéticamente la totalidad de la vida, pone sobre el escenario, trabajándolo estéticamente, un corte completo de su acontecer omnicomprensivo. El "sistema de las bellas artes" se concibe en el barroco a partir de esta experiencia holística; a partir de la experiencia de las distintas perspectivas posibles que quedan abiertas y están permitidas según el condicionamiento material de la conformación estética. De este modo, la arquitectura resultaría de la configuración del espacio propuesta por el decurso de la acción dramática; la pintura y la escultura, del escenario de volúmenes y colores que proyectan los distintos estados de ánimo de una escena; la danza, del juego de movimientos que despliegan los personajes sobre el escenario; la poesía, de las crisis del habla por las que pasan sus parlamentos; y la música, de la sucesión del tiempo dramático, plena del sentido de lo que acontece.

El efecto elemental del re-presentador, del hombre de teatro que sería inherente a todo artista, consiste entonces esencialmente en haber saltado por encima del *discontinuum* que existe de hecho entre el lugar —real o imaginario— del objeto como objeto por representarse y el lugar del objeto como objeto ya representado, es decir, el lugar que corresponde al ocupado por el resultado perceptible de la representación, el lugar en donde se encuentra el público. La superación de este *discontinuum,* el acto de la representación en cuanto tal, es un acto creativo porque que la imagen dramática o la forma a través de la cual algo no representado se convierte en algo representado —una forma que en principio es absolutamente nueva— es una imagen inventada y producida por el artista.

¿Qué es entonces lo que hace, cuando se trata del arte barroco, que esta teatralidad que domina en todas las obras artísticas, sea una teatralidad propiamente absoluta, una *messinscena assoluta*? La pregunta se encuentra tal vez en la estrategia melancólica de vida de Don Quijote. Para él, la consistencia imaginaria del mundo transfigurado poéticamente —del mundo escenificado con la ayuda de las novelas de caballería— se ha vuelto, como mundo de la vida, mil veces más necesaria y fundamentada que la del mundo real del imperio de Felipe II, necesario en virtud del oro y basado en la fuerza de las armas.

La messinscena assoluta es aquella en la que el servicio de representar —de entregar al mundo real un doble imaginario de sí mismo— se cumple de una manera tal, que termina por desarrollar él mismo una necesidad propia, aparte de la que tiene por el hecho de estar al servi-

cio del mundo; por establecer una "ley formal" autónoma, propia de una representación que ha llegado a convertirse en una versión diferente del mismo mundo representado.

Al descubrir una legalidad propia o una "naturalidad" en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir las cosas, a plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también contingente, arbitrario.

Si regresamos ahora a la asociación antes mencionada entre lo barroco y unas formas identitarias histórico-geográficamente determinadas, como algunas de la América latina, debemos insistir que esta asociación no debe ser vista como una comunidad de orden substancial, sino como una afinidad puramente formal de la sociedades americanas con un determinado principio formal, el principio barroco —una afinidad que se repite una y otra vez, por determinadas constantes históricas e la reproducción de su mundo vital—.

La afinidad de muchas regiones de la América latina respecto del principio formal barroco es tan vieja como la historia moderna del continente. A principios del siglo XVII, bajo el dominio hispano-portugués, la población baja de las nuevas ciudades del continente, una población predominantemente india, desarrolló un modo de comportamiento peculiar, destinado espontáneamente a rescatar tanto su propia existencia como la existencia de la nueva civilización ibero-europea del peligro de decadencia y desaparición que los amenazaba. La correspondencia de este modo de comportamiento, de esta estrategia de supervivencia conocida como mestizaje cultural, con aquello que acabamos de describir como el procedimiento de la *messinscena assoluta* del barroco, es un hecho que no puede ser ignorado. Remite a un *éthos* social común, un *éthos* barroco, que puede encontrarse lo mismo en la vida cotidiana de Italia y España en los tiempos del capitalismo temprano, que en la vida que dio comienzo a la nueva sociedad mestiza de la que habrá de ser la América Latina.

El siglo XVI fue para América el "siglo heroico de la conquista", es decir, del intento europeo —de la nueva "Europa de las naciones"— de sustituir la antigua civilización americana por la suya propia, incluso si para ello debía recurrir al aniquilamiento de los seres humanos portadores de esta civilización. Fue el siglo de la violencia abierta, en el que el oro del nuevo continente fue explotado hasta su última onza y en el que casi la totalidad de la población aborigen fue aniquilada. "Siglo de la espada", el siglo XVI de América fue también el "siglo de la cruz", es decir,

de los evangelizadores (franciscanos, dominicos, etc.): el siglo del primer intento de una sociedad (la sociedad de Europa) de imponer un cambio de identidad en el otro (en los indios) como momento mediador de una transformación radical propia, es decir, de una renovación del cristianismo.

El siglo heroico terminó sin embargo como un gran fracaso. En efecto, la civilización americana pudo ser destruida, pero la europea, que sólo madura con el crecimiento de la riqueza mercantil, no pareció tener interés en asentarse en América. El flujo del oro se volvió cada vez más débil, la fuerza de trabajo barata cada vez más escasa. El contacto estrecho y frecuente con la metrópolis, que era indispensable para el mantenimiento del mundo civilizado europeo en América, se volvió cada vez más flojo y espaciado. España, es decir, Europa, volvía la espalda a sus propios adelantados en América y la precaria América europea, muy lejos de poder civilizar la vida social en el continente, parecía haber entrado, ella misma, en un proceso de regresión indetenible. En el lugar que ocupó la civilización de los aztecas, mayas e incas, estaba por instalar en América el grado cero de la civilización.

Pero al mismo tiempo que la historia del siglo XVI terminaba en América, una nueva historia, la del siglo XVII, había comenzado ya, subterráneamente. Su escenario se encontraba en las ciudades —no en el campo, donde los usos feudales paralizaban al mercado y donde el *apartheid* continuaba la aniquilación de los indios—, y no en los círculos oficiales de la sociedad aceptada por la corona española, sino en la parte baja y en la periferia de ellas, en el espacio de la economía "informal" o "negra", donde se ganaban la vida las capas más amplias de la población trabajadora; allí donde una buena parte del último décimo restante de la población indígena debía continuar su existencia.

Se trata de una historia cuyo sujeto no podía ser otro que, precisamente, esta población; una población para la cual la cuestión acerca de su propia identidad se planteaba con urgencia: la cuestión de quién era ella, la que para entenderse en el mundo debía entregarse al uso de una lengua ajena; la que, para hacer de su trabajo un proceso productivo, debía trasladarse inevitablemente a la utilización de una técnica ajena. La estrategia de comportamiento autoafirmador de identidad que se esboza y desarrolla espontáneamente entre la población indígena —que vive en esa dimensión informal indispensable en la estructura las primeras ciudades americanas— consiste en algo aparentemente sencillo: en imprimir y cultivar una manera propia en el llevar a cabo la empresa que recae sobre sus hombros, la de revitalizar las formas civilizatorias europeas. Esta parte de la población indígena renuncia a un intento que se había vuelto cada vez más imposible, el de revivir su antiguo mundo y reponerlo en el

lugar usurpado por el europeo. Se compromete, en cambio, en otro diferente, el de convertir la destrucción sistemática de sus formas civilizatorias en un proceso de reconstrucción de las formas europeas, un proceso en el que la quintaesencia de las suyas propias pasa a formar parte de lo construido. Despoja a su identidad ancestral de los contenidos concretos elaborados históricamente a partir de su forma, se queda sólo con ésta y recobra su identidad perdida, metamorfoseada ahora en los contenidos de la identidad europea a la que insufla una nueva vida.

Desde principios del siglo XVII, los indios citadinos de América imitan a su muy peculiar manera las formas técnicas y culturales europeas. Las imitan, es decir, hacen una representación de ellas, las escenifican ante un público que no las conoce y que necesita conocerlas, el público compuesto por los habitantes de las nuevas ciudades, es decir, antes que nada por ellos mismos y después también por los europeos americanos (los criollos). Al hacerlo, estos indios son actores, pero unos actores muy especiales, dada la condición igualmente especial que les impide abandonar el escenario y retornar a la "normalidad"; son indios que representan el papel de no-indios, de europeos, y que ya no están en capacidad de volver a ser indios a la manera en que lo fueron antes de la época de la conquista, porque esa manera fue anulada y no puede volver a tener vigencia histórica. Son actores para quienes el mundo representado se ha vuelto más real que el mundo real porque la realidad de éste se ha desvanecido: actores de una *messinscena assoluta* obligada, impuesta por la historia. De manera diferente a la huída de don Quijote, cuando escapa de la miseria de su mundo y se instala en otro, transfigurado imaginariamente, la estancia de los indios citadinos de América en ese otro mundo, tan extraño para ellos, el de los europeos, que los salva también de su miseria, es una estancia que no termina. No despiertan de él, no regresan al "buen sentido", como don Quijote; no regresan de ese otro mundo imitado, representado, sino que permanecen en él y se desenvuelven en él, convirtiéndolo poco a poco en su mundo real.

En la parte norte de América, la civilización europea "liberó" un inmenso territorio —lo limpió de seres humanos y de animales y plantas "disfuncionales"— y pudo extenderse sobre él a sus anchas. En la parte sur de América, en cambio, su imposición debió seguir otros caminos. Para europeizar la antigua América, la civilización europea debió americanizarse; debió reconstruirse desde sus bases a la manera americana. Fue una transformación cuyos agentes no fueron los propios europeos sino los indios derrotados e integrados en la vida citadina. Fueron éstos quienes, luego de la destrucción y la decadencia de su propia civilización, no pudieron encontrar otro método de supervivencia que asumir y construir de

nuevo, comenzando desde cero, la civilización de sus vencedores europeos. Este procedimiento, conocido como la estrategia del mestizaje cultural, y según el cual las formas vencedoras son reconfiguradas mediante la incorporación de las formas derrotadas, es una forma de comportamiento en la que el principio formal barroco puede reconocerse con toda claridad.

La idea que pretendo defender aquí es que el principio formal barroco fue re-descubierto y re-fundado en la sociedad indígeno-española de México a partir del siglo XVII; que esta es la razón de que, desde entonces, haya podido desarrollarse una "afinidad electiva" determinante entre las formas de la vida cotidiana mexicana —incluidas las de su producción artística— y las formas del barroco proveniente de Europa. Si he podido hacerlo, aunque sea defectuosamente, esta ponencia habrá cumplido su cometido.

Hegel solía decir que la historia avanza, pero que lo hace siempre sólo por el "lado malo". En nuestra época, en la que la modernidad establecida parece haberse encauzado decididamente por el lado "malo" y que la vida civilizada parece haber atado irremediablemente su destino al destino de su forma capitalista —una atadura que parece conducirla indeteniblemente hacia la catástrofe—, puede ser conveniente aprender de la estrategia barroca de sobrevivencia —una estrategia que tiene una larga historia en México—; ella mostró cómo es posible reivindicar y festejar la corporeidad sensorial incluso en medio de la ascesis más represiva, cómo es posible, no encontrarle el lado "bueno" a lo "malo", sino desatar lo "bueno" precisamente en medio de lo "malo".

Apéndice

La messinscena assoluta del barroco

Más aun que su definición como una "*decorazione* assoluta" o "emancipada" —sugerida por Theodor W. Adorno—, a la obra de arte barroca parece convenirle otra, que la describe como una "*representación* absoluta" o una "representación emancipada". Puede observarse, en efecto, que exactamente lo mismo que la decoración barroca hace con su tarea de apoyar al contenido de la obra, el arte barroco en general lo hace también con la tarea que le corresponde como a todo arte en la modernidad, la de "reproducir estéticamente la realidad". Ambos, al "absolutizarse", se "liberan" de sus tareas respectivas; en el sentido de autonomizarse y autoafirmarse dentro de su sujeción a las mismas, y no en el de independizarse o separarse de ellas. El arte barroco efectúa claramente un trabajo

de representación del mundo; pero es un trabajo que, al llevarse a cabo, radicaliza la significación de lo que la mentalidad moderna entiende por "representar". La obra que produce se distingue de otras representaciones de la vida por el hecho de que no se pone *frente* a ella como una copia o un retrato de ella, sino porque se pone *en lugar* de la vida, como una transfiguración de la vida. No trae consigo una *imagen* del mundo sino una *sustitución* imaginaria del mundo, un simulacro del mismo. Por ello es que toda obra de arte barroca es siempre profundamente teatral; nunca deja de girar en torno de alguna escenificación.

No cabe duda que mirar al ornamentalismo del arte barroco como el índice de un defecto disimulado, de una insuficiencia en el representar, escondida bajo la apariencia de una representación fascinante, es algo que sólo puede hacerse a partir de la aceptación y asunción plenas de la idea que tiene la modernidad establecida, la modernidad capitalista, acerca de lo que es la representación en general y la representación artística en particular. A partir de una idea que es ella misma muy particular porque parte de una denegación compulsiva del carácter mimético, teatral, de toda representación.

Es imposible ignorar la estirpe esencialmente teatral, mimética, que tiene la idea de representación. Todo tipo de representación implica siempre la presencia de tres factores: un espectador en la platea, la acción (actuación) de un actor sobre el escenario y un hecho, real o supuesto, que ha tenido o tiene lugar fuera del espacio compartido por platea y escenario, y cuyo "fantasma" entrega el actor al espectador.

Así lo documenta el uso de la palabra "representar"; veamos estos ejemplos:

"La población negra de Cuba, trasladada al escenario de los números, representa las dos terceras partes de la total."

"El embajador representa al rey en el escenario de otra corte real."

"El diputado representa a su partido o el senador a su provincia en el escenario de la toma de decisiones políticas."

"La idea representa al objeto en el escenario de la mente."

"Una combinación de fonemas entre la boca del emisor y el oído del receptor representa para ambos un detalle especial en el contexto o referente."

"La composición de un conjunto de manchas de color sobre una tela representa la apariencia de una manzana sobre una mesa."

El acto de la representación parte de una situación originaria virtual que se caracterizaría: primero, por el hecho de un abismo o una discontinuidad entre el lugar de lo representado y el lugar de los espectadores de la representación; segundo, por la vigencia de una necesidad o apetencia

dirigida hacia la ruptura de ese abismo o *discontinuum* mediante el cumplimiento de la representación, una apetencia que está vigente lo mismo en lo representado que en el espectador; y tercero, por la disposición de un *medium* o representador capaz de hacer evidente esa apetencia en el momento mismo en que la satisface; capaz de llevar a cabo la representación.

El centro enigmático del hecho de la representación es un centro triple: está en la existencia de ese apetito compartido del representado y el espectador por un puente o un *continuum* entre los dos; está también, y en igual medida, en la disponibilidad de ese puente, de ese *medium* o representador, que sirve lo mismo a lo que representa que a sus congéneres, ante quienes realiza su presentación. Pero lo enigmático de la representación está sobre todo en la coincidencia de ambos, apetencia y *medium*; en el hecho de que la atracción mutua entre ellos se revele como tal, como una atracción realmente existente, al mismo tiempo que en el *medium* o representador aparece la disposición a convertirse o constituirse como tal.

El enigma de la representación parece concentrarse en la consistencia del actor o representador. Porque son dos los planos en los que el representador tiene que ver con la representación; primero, en el plano en que es un hacedor de representaciones, un puente, un "traductor" de lo invisible o ausente; y segundo, en el plano en que él mismo es una "representación", en que él encarna el apetito de que haya la representación. En efecto, antes que nada, el *medium* o representador "representa" —en lo que sería un modo especial, básico o trascendental del "representar"—, la necesidad misma de la representación, la existencia de ese apetito de coincidencia tanto en lo representado como en el espectador[158].

Para los congéneres del *medium* o representador, éste es "el que ha visto o puede ver" lo invisible o ausente, el que "lo conoce", y puede darlo a conocer, hacerlo visible o presente de manera indirecta para ellos, quienes difieren de él precisamente en que no están en capacidad de acceder a lo invisible o ausente. El representador es, por un lado, él mismo, uno más entre sus congéneres; pero es también, simultáneamente, algo más que él mismo: alguien afectado por lo "otro", que abre para los demás todo un horizonte de otredad, a la que ellos sólo pueden tener un acceso parcial, gracias precisamente a la representación.

Decíamos del arte barroco que, más que una "*decorazione assoluta* o emancipada", demuestra ser una "reproducción absoluta o emancipada"; que su ornamentalismo, tan condenado por los tipos de arte preferidos en

158 Siempre es ya demasiado tarde para saber a ciencia cierta si el medium sólo "representa" a ese apetito o si es él quien se ha inventado la existencia del mismo. Una vez dada la representación, su necesidad resulta ya indudable. Por eso se dice que el representador es un "creador".

la modernidad establecida (el clasicista, el realista), es la prueba de una radicalización que transgrede los límites que el comportamiento propio de esa modernidad le adjudica a todo intento de representar el mundo que surja en una práctica individual singular.

La idea moderna de lo que es la representación es una idea sumamente particular. Es una idea que tiende a borrar la estirpe mimética de la misma; que tiende a desconocer la función decisiva, dentro de la representación, del momento que recae en el representador de la misma.

La *hybris*, la desmesura o soberbia de la modernidad capitalista consiste en que el comportamiento humano que ella entroniza adjudica a lo otro, a lo no-humano, el estatuto ontológico de objeto puro, carente de iniciativa propia; de simple reservorio de respuestas a la única iniciativa real que sería la de Hombre, la del sujeto por excelencia. Para este antropocentrismo desmedido, al que Heidegger dio en llamar "humanismo", lo otro, delimitado e identificado por el Hombre en calidad de Naturaleza, se encuentra reducido a la categoría de una emanación ontológica del propio Hombre, a la condición de una imagen. La *imago mundi* de la modernidad tiene como fundamento un *mundus qua imago*. Comportarse respecto de lo otro como ante una configuración propia, como ante la imagen especular pero en negativo de sí mismo, implica necesariamente para la humanidad tratarla como una entidad que, siendo su propia emanación, se encuentra en un *continuum* esencial con ella; que no guarda secretos substanciales para ella.

La suposición fundamental de este comportamiento, en lo que respecta a las posibilidades que tienen los individuos singulares de hacer reproducciones del mundo y sus componentes, es la de una "traductibilidad" absoluta de lo que va a representarse a los términos propios del espectador; implica un desconocimiento radical de su indecibilidad originaria o de partida, de la heterogeneidad de lo representado respecto del espectador.

El trabajo de representar, de percibir y cumplir la necesidad que tanto lo representable como el espectador tienen de juntarse, es un trabajo que se presupone como ya hecho de una vez por todas. En principio, el Hombre "sabe" ya todo lo que habría que saber de la Naturaleza; toda imagen, toda proposición resulta en definitiva tautológica. De esta manera, la consistencia propiamente mimética de la representación queda clausurada; el momento propio o que le corresponde al representador en la representación pierde importancia, se vuelve meramente operativo. Al representador sólo le queda preocuparse por la eficacia o la adecuación de la representación; por su propia capacidad de captar o atrapar acertadamente al representado.

Esta manera de representar el mundo es la que el arte barroco radicaliza hasta el límite, hasta llevarla a un punto de catástrofe que la

hace ir por encima de sí misma, transgredir su propios límites y recobrar la consistencia mimética o teatral que corresponde a la esencia de la representación.

Puede decirse, en resumen, que en el uso barroco de la representación campea una ironía profunda acerca de la pretensión de la modernidad capitalista de convertir a lo otro en Naturaleza, de privarle de sujetidad, de convertirlo en puro objeto; de reducir al mundo al *status ontológico* de una imagen[159].

Quisiera señalar aquí un hecho sumamente indicativo de los secretos vasos comunicantes que permiten el flujo entre la historia del arte y la historia de la filosofía. La desconstrucción práctica que hace el arte barroco de la idea moderna del representar prefigura uno de los pasos más importantes de la filosofía en el siglo XX; me refiero a la famosa crítica planteada por Martin Heidegger a la idea occidental y moderna que concibe a la verdad como la adecuación de lo *inteligido a la cosa*[160].

En el caso del conocimiento, de la función referencial o apropiativa del proceso de comunicación, la verdad del mismo consistiría, para el entendimiento de la modernidad establecida, en la adecuación del representante (el concepto), que se encuentra en el escenario del entendimiento o la razón, al representado (la cosa), que se encuentra en la realidad de la vida. Esta verdad como eficacia o adecuación en la representación puede ser así mayor o menor, y es asunto del Hombre, como sujeto de esta operación de conocimiento, desarrollar los métodos y los procedimientos más idóneos para alcanzarla en su mayor grado; para lograr la más completa de las representaciones posibles de lo real. El entendimiento moderno deja completamente fuera de su consideración el momento mimético de la representación cognoscitiva, el momento en que los interlocutores repiten y reactualizan el pacto de representabilidad que se ha establecido con lo desconocido, con lo otro; se desentiende por completo del momento en que ellos reproducen la eficiencia del código de su comunicación.

La crítica de Heidegger a la concepción occidental y moderna de la verdad implica necesariamente una reivindicación de la importancia del momento mediador en el proceso de representación que es propio de la actividad cognoscitiva; un rescate de ese momento que le corresponde al actor, como "representante trascendental" lo mismo de la expresividad de lo otro (del ser) que de la receptividad de lo humano (del Dasein). La verdad como

159 De reducir la riqueza a valor.

160 Es interesante observar que en esta crítica reverberan los planteamientos acerca de "la ciencia media de Dios", que Heidegger conocía seguramente de su época teológica, que fueron introducidos por la revolución teológica de los teólogos jesuitas españoles del siglo XVI, con Luis de Molina a la cabeza.

adecuación del enunciado a la cosa depende del momento mediador, es decir, de la libertad del ser humano (del *libero arbitrio*), en tanto que, siendo el lugar en donde acontece la verdad como "des-encubrimiento del ser", es un "lugar" *sui generis*, que tiene la capacidad de asumirse como tal.

Para apreciar la radicalización transgresora del "representar" moderno que introduce el arte barroco es conveniente hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué es lo representable desde la perspectiva del arte barroco? ¿En qué consiste el "objeto" que él pretende reproducir en imagen? En el caso del arte barroco, de manera parecida a lo que sucede en el arte romántico, se hace evidente un hecho que en cambio se esconde en el arte realista: que lo que el arte propiamente reproduce al perseguir la forma perfecta de los objetos que produce, no es la realidad pragmática de los mismos, sino la presencia que ellos tienen en el momento lúdico o más aun en el momento festivo de la vida cotidiana: cuando la contingencia de lo real se revela de pronto, y, rompiendo las certezas de la rutina cotidiana, muestra la consistencia profundamente teatral, evanescente, de lo que la humanidad moderna tiene por auténtico y sólido.

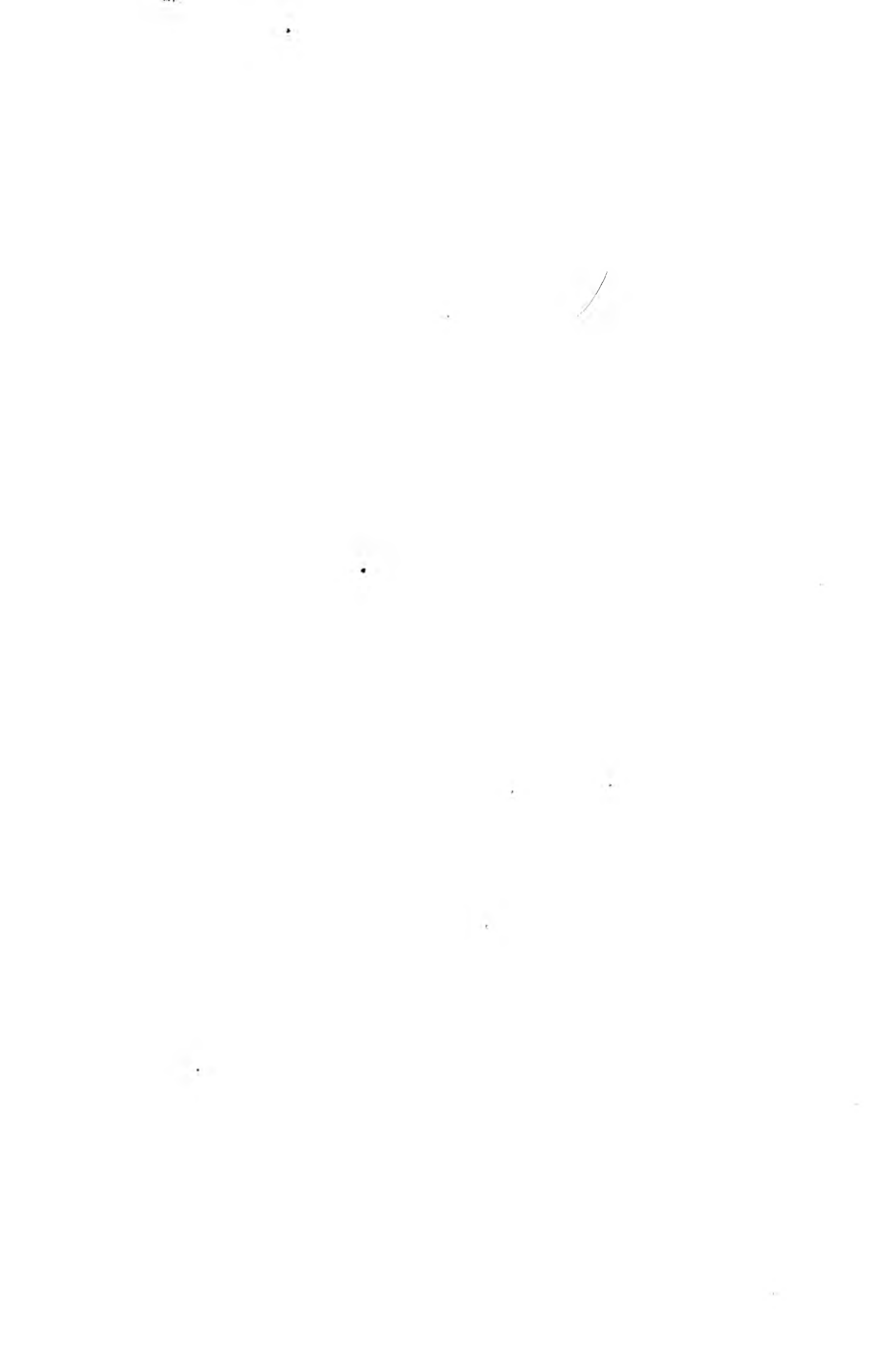
Al acercarse a la cosa para reproducirla en imagen, el arte barroco se topa con un objeto cuya objetividad demuestra tener la consistencia evanescente de un acontecimiento teatral. La cosa es el resultado de una dramatización que trasciende en lo ficticio su condena a no existir; es, ella misma, un suceso "proto-teatral"; por esta razón, reproducirla implica necesariamente una mimesis de esa consistencia dramática.

Puede decirse así que lo característico de la representación del mundo en el arte barroco está en que ella busca repetir la teatralización elemental que practica el *éthos* barroco en la vida cotidiana cuando pone "entre paréntesis" o "en escena" lo irreconciliable de la contradicción moderna del mundo, con el fin de superarlo (y soportarlo). La representación barroca persigue reactualizar la experiencia vertiginosa del trasmontar o saltar por encima de la ambivalencia del mundo[161].

161 Es por ello, sin duda, que el retoricismo barroco, incluso cuando sólo se propone potenciar lo persuasivo del discurso —su aspecto interesante y placentero— prefiere el recurso a lo enrevesado y retorcido, críptico y difícil. La persuasión que quisiera alcanzar la sitúa él en un segundo nivel o momento de apreciación, esto es, más allá o después de haber alcanzado la "conmoción" del interlocutor en la experiencia de la paradoja, en la confusión de placer y displacer. Gracián (1648, p. 174) presenta a esta "suspensión" de la inteligencia ordinaria, con el goce que ella trae de la revelación como pura inminencia de sí misma, como la esencia del "concepto", como el fruto primordial de la "agudeza". El discurso barroco sólo persuade en la medida en que escandaliza sutilmente, que "descentra" e "incomoda" (Sarduy: 1974, p. 59).

La *"decorazione assoluta"* (o *liberata*), reconocida por Adorno como el comportamiento que define al arte barroco, debe considerarse sólo como un modo entre otros —sin duda el más frecuente y más claro— del verdadero comportamiento artístico del barroco, es decir, de la representación absoluta o emancipada[162]. Rescatar, desatar, exagerar la teatralidad profunda de lo estético, absolutizar lo que en ello hay de superación ficticia o imaginaria del carácter contradictorio de la vida y su mundo, esta pretensión obsesiva, que sería lo más propio del arte barroco, está vigente también, con igual fuerza, en otros juegos de ambivalencia, de confusión-inversión de contrarios, diferentes del juego entre lo substancial y lo accesorio que se encuentra en la *"decorazione assoluta"*.

162 Los famosos cinco "rasgos característicos del nuevo estilo" que Wölfflin (1908, pp. 22 ss.) encuentra en el arte barroco en comparación con el renacentista —el predominio de lo dinámico sobre lo estático (del color sobre el dibujo, en la pintura), la invasión del primer plano por el plano profundo de la representación, la presencia desquiciante de lo no representado en lo representado; el énfasis en la pertenencia de la parte al todo de la representación; la acción de lo indistinto desdibujando lo diferenciado— adquieren un sentido coherente a la luz de este planteamiento: todos ellos hablan de una búsqueda de la inseguridad, la confusión, la ambigüedad; de un intento de convertir la percepción de la obra de arte en un lugar de inquietudes y cuestionamientos.



12. Acepciones de la ilustración

Crióolo Dios muy concertado, y el hombre lo ha confundido: digo, lo que ha podido alcanzar; que aún donde no ha llegado con el poder, con la imaginación ha pretendido trabucarlo.

Baltasar Gracián, *El Criticón, I, 5.*

Si se observa el comportamiento desastroso de todos los protagonistas de la "Guerra europea de 1914-1945" —caudillos y primeros ministros, papas y secretarios generales, aristócratas y sindicalistas, políticos y generales, occidentales lo mismo que soviéticos—, la exclamación del rey Macbeth, hecha ya a comienzos de la época que culmina en esa guerra, resulta más que acertada: *life is but a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing* (la vida no es más que una historia contada por un idiota, llena de ruido y furia, cuyo significado es la nada). La convicción de que la historia "significa" o está dotada de un sentido progresista —convicción ilustrada que seculariza la creencia en el sentido salvífico de la Creación divina— se desvanece indeteniblemente: no es un sentido lo que parece tener la historia, sino, a lo mucho, un "contrasentido". Para Horkheimer y Adorno lo "digno de pensarse" es este "contrasentido": "¿Por qué el mundo, guiado ya totalmente por la Ilustración, resplandece bajo el signo de la desgracia triunfante?" (p. 25)[163] "¿Por qué la humanidad, en lugar de entrar en una condición verdaderamente humana, se hunde en un nuevo tipo de barbarie?" (p. 16).

En *Dialéctica de la Ilustración,* por "humanidad" se entiende el tipo o la versión occidental europea de humanidad; hay en esta obra el fundado convencimiento de que esta humanidad ha sido dotada del poder de subyugar a las otras humanidades, por las buenas o por las malas, y de que así lo ha hecho en efecto y lo seguirá haciendo.

Para Horkheimer y Adorno, la clave de la humanidad o el proyecto civilizatorio de Occidente —y por lo tanto de la inteligibilidad del "contrasentido" de su historia— está en la *Ilustración*, y la Ilustración consiste

---

163 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung (Philosophische Fragmente),* en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Tomo 5, Ed. Fischer, Frankfurt del Meno, 1987.

en la instauración del uso libre o profano de la razón —en oposición al uso ancilar o hermenéutico, aplicador respetuoso de verdades ya reveladas— como instrumento de la producción de conocimientos y del consiguiente incremento del poder humano en el enfrentamiento a la naturaleza (lo no-humano todopoderoso) y en su pretensión de someterla.

La peculiaridad de la historia de Occidente está en que la barbarie en que ha desembocado no se debe a una "decadencia" de su principio civilizatorio (como lo pensaba Spengler, al describir el debilitamiento de lo "fáustico") sino precisamente a lo contrario, al despliegue más pleno de ese principio. (En sus *Tesis sobre el materialismo histórico,* que inspiran en mucho a Horkheimer y Adorno, Walter Benjamin dejó dicho: la barbarie del fascismo no viene a interrumpir el progreso, sino que es el resultado de su continuación)[164].

Evidente ahora, cuando la culminación del progreso resulta ser la catástrofe, el "contrasentido" ha sido inherente a toda la historia de la Ilustración, y sólo es posible explicarlo en virtud de una peculiar "dialéctica" de auto-negación que parece trabajar en el interior mismo de la auto-afirmación de la Ilustración; "dialéctica" en virtud de la cual la actualización de la pérdida del miedo ante "la naturaleza", acontece gracias a la (re) instauración del terror ante una espantosa mutación de la misma.

¿Pero cuál es la esencia de la Ilustración, de ese abandono del refugio reconfortante dentro del cuento (mito) que nos dice qué es lo otro omnipotente, cuál es su nombre y cómo hay que tratarlo y avenirse con él, para sobrevivir; de ese salir a la intemperie de lo desconocido, al enfrentamiento con lo otro omnipotente, armados sólo de la razón que pretende descubrir sus secretos y mostrarnos por dónde hay que atacarlo para someterlo y poder así vivir a nuestro antojo?

El texto de *Dialéctica de la Ilustración* no sólo es *sui generis* en la historia de la filosofía; es un texto que pugna por diseñarse para transmitir un nuevo tipo de pensar filosófico. Aleccionado en obras como las de Marx y Nietzsche, percibe claramente que tiene que batirse contra una "depravación" del discurso: "las ideas se han convertido en mercancías, y el uso del lenguaje parte siempre del elogio de este hecho" (p. 17). Para cultivar el discurso reflexivo sin caer en esta depravación, se ha vuelto necesario abandonar el tipo establecido del discurso científico moderno, apartarse de la tradición enmohecida del discurso filosófico y atreverse a sacudir su armonía semántica engañosa, incluso a costa de recurrir a una cripticidad que puede parecer impenetrable. En vano se buscará así

164 Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ed Contrahistorias, México, 2005, p. 22.

en la *Dialéctica de la Ilustración* una definición clara, completa y sin fisuras ni contradicciones de lo que es la Ilustración.

La riqueza reflexiva del texto de Horkheimer y Adorno descansa sin duda, en buena medida, en esta consistencia agónica del mismo. Y la mejor manera de respetar esta consistencia está en aceptar la invitación que ella trae consigo, a que el lector "meta mano" en el texto y lo trate como un "texto abierto", que es precisamente lo que intentaré hacer a continuación, al proponer una clasificación de las acepciones con las que aparece en él la palabra "Ilustración" (*Aufklärung*)[165].

Cabe advertir de inicio que, salvo en el tercer ensayo, sobre el Marqués de Sade, Nietzsche y la moral, la palabra es poco usada para referirse al hecho histórico que dio lugar a su acuñación, es decir, la secularización y racionalización de buena parte de la mentalidad colectiva que, originándose en Francia, se expandió por toda Europa a lo largo del siglo XVIII. Con "Ilustración", Horkheimer y Adorno prefieren referirse a la esencia de lo que, según Kant, está en juego en la Ilustración[166], y no a la Ilustración propiamente dicha.

Es posible suponer que un relato subyace en los distintos usos o acepciones que tiene la palabra "Ilustración", a lo largo de los cinco ensayos y un suplemento de que consta el libro *Dialéctica de la Ilustración*; un relato que narraría las peripecias de su concepto al atravesar campos de inteligibilidad no sólo diferentes sino incluso incompatibles entre sí. Una es la Ilustración que aparece casi confundida con la "condición humana", otra la que se muestra en el respeto irónico a los dioses arcaicos, otra más la que festeja su triunfo en la industria capitalista y el nazismo; otra, en fin, la que está en la resistencia y el combate a la opresión totalitaria de la política religiosa, lo mismo antigua que moderna.

1. La aparición del sujeto y la posibilidad de la Ilustración

Apenas formulado, casi implícito en la obra, el concepto más básico y determinante de Ilustración se refiere a ella en su estado original. La

165 En su versión de la obra, H. A. Murena traduce "Iluminismo".

166 "La salida del hombre del estado de irresponsabilidad del que él mismo es culpable. Irresponsabilidad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro." I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Werke (Weischedel)*, VI, p. 53.

Ilustración se presenta en él sólo *in nuce*, bajo el modo de lo posible, como un hecho ontológico fundamental sin el cual ella sería inexplicable.

No sólo en la historia sino en la constitución actual del ser humano es necesario reconocer, afirman Horkheimer y Adorno, un "acto de violencia que les sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza"; una violencia mediante la cual "lo humano" se autoconstituye al destacarse y "desprenderse", al trascender lo que a partir de ahí resulta ser "lo otro". Es el acto de autoafirmación (*selbstbehauptung)* del sujeto como realización de la "libertad" —entendida ésta, a partir de Kant y Schelling, como la capacidad de circunscribir y ordenar un cosmos concreto o identificado[167]—. Dentro de la indeterminación absoluta del ser aparece, trascendiéndola, algo que es una pura capacidad de determinar, la "libertad", el carácter de sujeto del ser humano. Sartre lo describe así en los mismos años en que Horkheimer y Adorno trabajan en la *Dialéctica de la Ilustración*: en medio del "ser en-sí", como una falla del mismo, aparece una grieta, un hueco, una "burbuja de nada" que es el "ser para-sí": la existencia humana[168].

En la apertura indefinida de lo otro aparece así la circunscripción o cerramiento propios del cosmos, el "territorio" de la autoafirmación del sujeto, la misma que, al delimitar y ordenar, implica necesariamente una trascendencia por sobre aquello "otro" de lo que procede. Se trata de un acto de violencia (*bias*) elemental que consiste en "cambiar de su lugar o modo de estar propio" o simplemente en "refuncionalizar" aquellos elementos de eso "otro" que entran en la constitución del cosmos.

La indiferencia del ser (lo "otro") hacia lo humano, el simple "caos", "vacío" o "ausencia de orden", es forzada a aparecer como un verdadero "des-orden", como una presencia hostil, como una proyección del propio sujeto pero en negativo: el "universo eterno e infinito" o la "naturalidad salvaje" que, con su acción enigmática, rodean y penetran al sujeto y a su cosmos.

Al igual que para la ontología fenomenológica, para Horkheimer y Adorno no hay un *continuum* entre el ser humano y el ser natural; en términos antropológicos, el "Hombre" no es "la coronación" de la "historia de la Naturaleza", la hominización no es un "progreso" dentro de la misma línea de desarrollo de la "armonía natural", sino una interrupción de la misma y el inicio de una diferente; es la "huída hacia adelante", el

---

167 Kant escribe: "de iniciar por sí mismo una serie autónoma de acontecimientos; es la libertad del carácter inteligible, que se da a sí mismo su propio carácter empírico", en *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke (Weischedel)*, IV, p. 83.

168 Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Ed. Gallimard, Paris, 1943, p. 60.

salto desesperado del animal desobediente, que con "un grito de terror" (p. 37) se experimenta condenado a sucumbir (dada su "anomalía") bajo la "ley natural" de la supremacía del más fuerte.

Como trascendencia que es de lo otro "natural", y particularmente como "trans-animalización" del "animal proto-humano", esta humanización del ser en general o de lo otro es necesariamente una "negación determinada"; es una separación respecto de lo animal pero es también, en igual medida, una animalización de aquello que se separa de él: una animalización de la sujetidad. Es "re-formación" de lo natural, pero es también "naturalización" de la forma; es "cosmificación" que violenta a lo otro, pero es también reactualización de la otredad a través del cosmos.

La trascendencia, como "trans-naturalización" no es una acción violenta que sólo pertenezca al pasado; es una acción que está siempre sucediendo o teniendo lugar en el presente, que no termina nunca.

La violencia fundamental del ser humano al trascender al ser en general desata entre ellos un conflicto que no tiene solución, un "enojo" o "enemistad" que no acepta "reconciliación" (*versöhnung*), si "solución" o "reconciliación" deben significar un regreso al estado anterior a la autoafirmación del sujeto, una renuncia al ejercicio de la libertad. Como se verá más adelante, para Horkheimer y Adorno, una verdadera "reconciliación" o desenojo entre lo humano y lo otro sólo puede consistir, paradójicamente, en una insistencia en eso "nuevo" que ha aparecido en medio de lo otro, es decir, precisamente, en el ejercicio renovado de la libertad. (Para ellos, la libertad no es, como para Kant, "más mala que buena", sino que está "más allá del bien y el mal", de la concordancia o la discordancia con una armonía natural, que, como se desprende de lo anterior, sólo tiene vigencia en tanto que "reconstruida").

La posibilidad de la Ilustración se encuentra en esta "violencia" ontológica fundamental que está en la auto-afirmación (*selbstbehauptung*) del sujeto respecto de lo otro; que constituye al "sí-mismo" (*selbst*), en su sujetidad concreta o identidad (*selbstheit*) determinada "trans-naturalmente" (o "meta-físicamente"). En ciertos pasajes, el texto de *Dialéctica de la Ilustración* parece entender la violencia de la Ilustración exclusivamente como una violencia de agresión y no de trascendencia, como un "pecado" contra la "Creación", como una *hybris* contra el orden natural, que el ser humano moderno repite de manera potenciada y por la que, dialécticamente, convertido él mismo en "naturaleza" u hostilidad a lo humano, recibe un castigo terrible. "La civilización es un triunfo sobre la naturaleza con el que la sociedad convierte todo en simple naturaleza" (p. 216). Sin embargo, el conjunto de la obra permite reconstruir un concepto de Ilustración según el cual, la violencia de ésta respecto de lo otro puede ser

vista no sólo como un pecado o una *hybris,* sino también como una peculiar manera de respeto y exaltación a través del desafío.

La constitución de la sujetidad sobre el sustrato de la naturalidad animal trae consigo el conato o tendencia del sujeto a "perseverar en su ser", a repetirse como idéntico a sí mismo en situaciones diferentes en el curso del tiempo, en la extensión del espacio. Ser sujeto es afirmarse en una identidad. Esta tendencia del sujeto a seguir siendo "el mismo" puede efectuarse sin embargo de dos maneras completamente diferentes entre sí, con lo que "perseverar", al igual que "Ilustración", pueden significar dos cosas totalmente contrapuestas. Se trata de una diferencia que es de importancia decisiva en la argumentación de *Dialéctica de la Ilustración.*

Y es que, en efecto, la perseverancia en el propio ser como realización espacio-temporal de la autoafirmación o *selbstbehauptung* del sujeto no tiene necesariamente que ir por el camino de la *selbsterhaltung* o autoconservación. La perseverancia es ella misma ambigua; se lleva a cabo de dos modos o con dos tendencias contrapuestas. Su insistencia en afirmar la identidad la puede llevar a cabo de dos maneras que siguen sentidos encontrados: a) como una auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*) o b) como una "auto-conservación" (*selbsterhaltung*).

La auto-afirmación puede ser simplemente una fidelidad a la forma que debió inventarse el sujeto al trascender a lo otro, y que lo identificó como tal: al pasar por la experiencia de una "trans-naturalización" que acepta y asume la huella de la animalidad negada y "superada" en ella. Una fidelidad que consiste en el intento de alcanzar una meta-morfosis o traslación de esa forma a cualquier substancia diferente aportada por el curso del tiempo o la extensión del espacio (Ovidio: *in nova mutatae formae corpora*). Perseverancia es aquí el esfuerzo de rescatar una forma, una entidad volátil, de la amenaza de desaparición que aparece cuando es puesta a prueba o en peligro en una migración o cambio de situación. Como metamorfosis, la perseverancia no resguarda ningún "terreno ganado", no protege una herencia o una integridad sustancial: no es capaz de fundar destino alguno ni es apta para someterse a él. Es un acto gratuito, contingente, sin fundamento, de insistencia en una forma que debe aún demostrar su vigencia.

La perseverancia en el propio ser puede, sin embargo, tomar otro camino, aquel que Horkheimer y Adorno ven desembocar en su época en la macabra apoteosis del "estado autoritario"[169]. La auto-afirmación del *sujeto puede consistir en una consolidación o susbstancialización de su*

169 Cfr. Max Horkheimer, *El estado autoritario*, Ed. Itaca, México, 2006.

forma identitaria, en el resguardo o la conservación de esa substancia como "terreno ganado" o "coto de poder" arrebatado a lo otro (convertido ya en un mero "caos"). Perseverancia es aquí el empeño en proteger la "mismidad" del sujeto como un poder equiparable al poder que se supone como lo esencial de lo otro. Es una perseverancia que acumula esa "mismidad"-poder y que, por lo tanto, funda un destino y lo obedece.

El primer modo de perseverar en el propio ser comienza con un desafío que respeta la "sujetidad otra" de lo otro en la vigencia que esto otro mantiene al estar presente como *fysis* (natura) o creación perpetua; avanza por la afirmación del carácter contingente y aleatorio de la identidad del sujeto y de su cosmos en medio de lo otro. El segundo modo avanza por la anulación de la otredad de lo otro y su conversión en un "caos" o naturaleza salvaje por conquistar y domesticar; pasa por la afirmación del carácter absolutamente necesario de la identidad del sujeto y su cosmos y por la subordinación de la realidad de lo otro a esa necesidad. El primero se encamina a encontrar para el sujeto y su cosmos un lugar propio en medio de lo otro, mientras el segundo se dirige a someter lo otro al sujeto y a integrarlo dentro del cosmos.

El tono desconsolado y "pesimista" que prevalece a lo largo del texto de *Dialéctica de la Ilustración* expresa sin duda las condiciones políticas de la época en que fue escrito. Eran tiempos que sólo ofrecían a sus autores motivos para dudar de la posibilidad misma del primer modo de la perseverancia del sujeto en su ser o su identidad; todo les conducía a identificar esa perseverancia con el segundo modo, el de la auto-conservación (*selbsterhaltunng*) del sujeto idéntico a sí mismo y a constatar desilusionados la dialéctica negativa que llevaba a esa Ilustración o autoafirmación a "morderse la cola" y concluir en la devastadora anulación del sujeto. De todos modos, como destellos casi borrados por el examen de esa dialéctica, no dejan de aparecer esporádicamente aseveraciones según las cuales una Ilustración "buena", de perseverancia por metamorfosis de la identidad, resulta posible. Para Horkheimer y Adorno, sólo la Ilustración readueñada de sí misma, es decir, retomándose en la práctica real como la auto-afirmación contingente del sujeto humano, "podría romper los límites de la Ilustración" (p. 238).

2. La Ilustración como el "destino" de Occidente

"La proposición IV, XXII cor. de la *Etica* de Spinoza —escriben Horkheimer y Adorno (p. 52)— contiene la verdadera máxima de la civilización occidental: *conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est*

fundamentum (el empeño en autoconservarse es el fundamento primero y único de la virtud)". Intentan así localizar un modo de comportamiento civilizado que fue "elegido" tempranamente (unos ocho siglos antes de nuestra era) en el mundo mediterráneo centrado en torno a Grecia y que, saliendo airoso una y otra vez de duras pruebas, se fue consolidando e imponiendo a la manera de un "destino" que ha dominado en la historia de Occidente. Es el modo de comportamiento de la Ilustración por autoconservación ("*selbsterhaltung*") o de la civilización liberada de la magia que asegura la vigencia de sus formas mediante la cosificación de la vida de las mismas en la dinámica del intercambio mercantil. Un modo de comportamiento que Occidente "eligió" repetidamente frente a otro suyo alternativo —el de la Ilustración por auto-puesta en peligro (*selbstpreisgabe*) —, el mismo que, vencido y dominado, lo acompaña desde entonces desobedeciendo a ese "destino" desde los ángulos más variados.

2.1 La Ilustración que hay en el mito

Según Horkheimer y Adorno, la presencia de la Ilustración como autoafirmación conservadora del sujeto no correspondería exclusivamente a la civilización moderna; ellos la reconocen ya en el comportamiento mágico y en el discurso mítico[170]. "Ya los mitos que [en la época moderna] caen víctimas de la Ilustración eran producto de ésta" (p. 30).

Según ellos, el comportamiento mágico despliega una astucia muy peculiar como arma de conservación de la identidad de un sujeto humano: el mago se mimetiza con una figura inventada de lo otro todopoderoso y "hostil" para, en representación de ella, entablar un diálogo con la comunidad humana y entrar con ésta en un contrato mediante el cual accede a hacer una excepción en su "hostilidad", a cambio de recibir un sacrificio con el que la comunidad le ofrenda una parte de sí misma. La astucia del mago consiste en comportarse como si la existencia humana tuviese alguna importancia para lo otro; en tratar a lo otro como si ello se atuviera a lo que el ser humano hace o deja de hacer, y en adjudicar así a lo que

170 Y lo hacen con intención polémica, en contra de cierta tendencia de la filología clásica alemana que veía en Homero al iniciador del racionalismo ilustrado e imaginaba los tiempos pre-homéricos o de la mitología arcaica como tiempos de armonía con la naturaleza a través de los dioses telúricos. La ideología antirracionalista del nacionalsocialismo, con la que esa filología simpatizaba, proponía regresar a esos tiempos pre-racionalistas mediante una depuración de los elementos político-raciales ("judeo-bolcheviques") que habrían introducido el racionalismo ilustrado en el seno del pueblo alemán.

acontece en lo otro una necesidad que le es ajena, que es una proyección de la coherencia interna de la identidad comunitaria. De esta manera, si lo que acontece en lo otro resulta desfavorable a lo humano, ello no sería algo casual o fortuito sino una acción deliberadamente hostil provocada por lo otro, una acción que puede entonces ser materia de negociación. Elevado a la jerarquía de fuerza todopoderosa, lo otro queda sutilmente sometido al poder de lo humano. En la mímesis mágico-mítica hay una peculiar impostura: aquello que va a ser imitado se crea en el acto mismo del imitar (p. 73). El comportamiento mágico imprime en lo otro la necesidad que corresponde a su propio cosmos identificado; le otorga una figura terrorífica con la que el ser humano puede mimetizarse para exigirse a sí mismo, en bien de la reproducción de su identidad, un sacrificio al que de otro modo no se sometería.

El mito, por su parte, al darle un nombre a la figura en que lo otro se presenta, hacerle personaje de su relato y mostrarla en una relación de reciprocidad con lo humano, pone en palabras el comportamiento mimético que está en la magia y justifica así la necesidad del sacrificio en bien de la conservación de la identidad. La magia y el mito documentan un proceso de doble filo que se impone en las condiciones históricas de la escasez absoluta, el del sometimiento de la naturaleza, de un lado, y de autorrepresión, "renuncia" (*entsagung*) o sacrificio sociales, de otro. Por esta razón, para Horkheimer y Adorno, "el mito es ya Ilustración [autoconservadora]", más aun, el mito pone en marcha ese "proceso sin fin de la Ilustración" que, en lugar de interrumpirse como era de esperar con la llegada de los tiempos modernos, habría de continuarse hasta nuestros días, y de manera exacerbada.

2.2 La Ilustración moderna

La Ilustración moderna vive de "desencantar el mundo", de combatir al mito en lo que este tiene de expresión y apología del comportamiento "mimético" propio de la magia, cuando recurre al sacrificio humano como instrumento para someter a la naturaleza. Pero, irónicamente, su combate lo lleva a cabo desde una posición que es la misma del mito, sólo que "más desarrollada".

El "destino" de la Ilustración occidental o moderna comenzó a tener vigencia cuando el sujeto se desentendió de la administración de su cosmos, función que ponía en peligro su integridad pues lo enfrentaba al conflicto entonces irresoluble entre justicia social y sobrevivencia de la comunidad, y pasó a asegurarla —y de este modo a resguardarse a sí

mismo— encomendándola a la "mano invisible" (A. Smith) del mercado; cosificándola como una función que dejaba de requerir de su intervención y pasaba a cumplirse casual o "automáticamente" en el entrecruzamiento de la infinidad de "procesos de realización del valor" de los bienes convertidos en mercancías. Esta cosificación o cesión de sujetidad, esta merma de autarquía política es el sacrificio, similar al del comportamiento mágico-mítico, que hace el sujeto ilustrado en la época precapitalista de la modernidad, a cambio de la benevolencia de lo otro hacia su identidad como propietario del "mundo de las mercancías", como tesaurizador o acumulador de valor económico abstracto.

Pero el destino de la Ilustración occidental o moderna se impone sobre ella incluso cuando, ya en la modernidad capitalista, el mecanismo mercantil de distribución de la riqueza social es desobedecido, burlado y ocupado por la presencia desquiciante de la mercancía-capital, es decir, por la acción del valor de esa mercancía, que está en una constante autovalorización gracias a la explotación del trabajo de los asalariados que producen y consumen tal mercancía (p. 175). Para sobrevivir con la identidad de propietario, de "amo y señor de la naturaleza", el sujeto debe ahora sacrificar no sólo su función administradora del cosmos, sino, radicalmente, su misma función de sujeto, su sujetidad; debe cosificarse radicalmente, pasar a existir como "sujeto enajenado" bajo la forma del valor autovalorizándose que habita en la mercancía-capital. Y es que ser propietario de una riqueza capital es ser propietario de un valor económico cuya autoafirmación no puede detenerse mientras no haya sometido completamente al valor de uso de la riqueza social, mientras no haya reducido la totalidad cualitativa del mundo a su versión puramente cuantitativa.

"La Ilustración [moderna] dicen los autores —es el temor mítico que se ha vuelto radical" (p. 54). Mientras el "temor mítico" se da ante la amenaza de lo otro que le llega a través del caos, el "temor ilustrado" de la modernidad capitalista aparece ya ante la simple amenaza de la otredad de lo otro; ante el peligro proveniente del "resto" de lo otro que es irreductible a la figura de "caos" y que está en la promesa de placer que se anuncia en la consistencia cualitativa del valor de uso de los "bienes de este mundo" (p. 128). "La Ilustración [en la modernidad capitalista] es totalitaria como ningún otro sistema" (p. 78). La sola posibilidad de un "afuera", de algo diferente al sí mismo, es la fuente del temor. Nada debe estar afuera; la identidad se mantiene y salvaguarda creando la inmanencia (p. 67). Sólo si el caos que se muestra en la consistencia concreta de las cosas, llegara al fin a consistir plenamente en una mera proyección negativa del sujeto y su cosmos, a ser exclusivamente aquello "aún no" conquistado e invadido por él, el temor a lo otro podría desvanecerse en

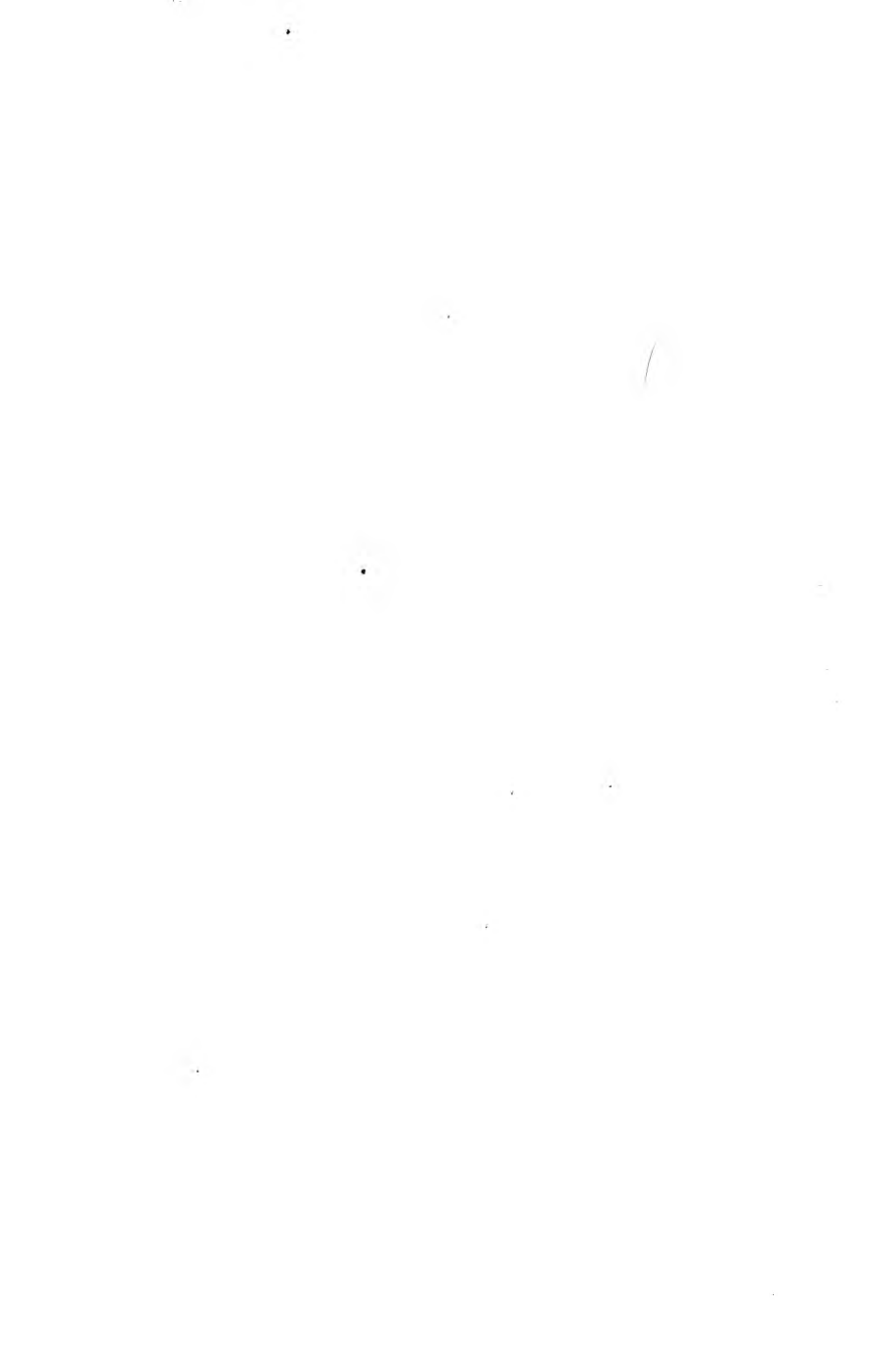
el sujeto ilustrado. Sólo que esta sensación de seguridad ante la identidad perfectamente conservada gracias a la anulación de lo otro en cuanto tal, sería una sensación que carecería de sujeto para sentirla.

Anulado lo otro en provecho del sujeto plenamente enajenado, el paisaje que quedaría sería el de una devastación total: la Ilustración habría completado su "dialéctica".

Al llevar a cabo su empresa de auto-emanipación, el sujeto humano tomó un camino que lo ha llevado paradójicamente, de estar sometido bajo un poder ubicado en lo otro, en el caos, en la naturaleza salvaje, a estar sometido a un poder equivalente, pero ubicado ahora en él mismo; en él, como sujeto que salvaguarda al fin plenamente su identidad al cosificarse y enajenarse como valor económico capitalista, siempre valorizándose. Para dejar de sacrificar una parte de sí mismo, como debía hacerlo en tiempos pre-modernos, el sujeto, en esta dialéctica perversa, ha pasado a sacrificarse todo entero.

A esta Ilustración, que persigue a toda costa la autoconservación del sujeto y retrocede ante la idea de una autoafirmación como "puesta en peligro" de sí mismo, Horkheimer y Adorno le recuerdan: "Todo auto-sacrificio implica destruir 'más' que lo que se salva gracias a él" (p. 73).

* * *



13. La religión de los modernos

In God we trust

En esta vuelta de siglo, cuando el ascenso de la barbarie global parece aún detenible, pocas cosas resultan más urgentes que la defensa de la secularización de lo político. Los efectos del fracaso de la política practicada por la modernidad establecida son cada vez más evidentes, y el principal de ellos, el que conocemos como “renacimiento de los fundamentalismos”, se extiende no sólo por las regiones poco o mal modernizadas del planeta sino también y con fuerza incluso mayor en los centros mismos de la vida moderna. El fracaso de esta modernidad “realmente existente” ha terminado por encaminar a las sociedades transformadas por ella hacia un abandono desilusionado de aquello que debió haber sido la línea principal del proyecto de la modernidad —un proyecto que, mistificado y todo, era en cierto modo reconocible en la práctica política de los estados modernos—, la línea indicada por esa tendencia que viene de la modernidad profunda y que lleva a sustituir la actualización religiosa de lo político por una actualización autónoma, es decir, propiamente política de lo político.

Sabemos, desde Aristóteles, que si algo distingue al animal humano del resto de los animales es su carácter político; la necesidad en que está de ejercer la libertad, esa capacidad que sólo él tiene de darle forma, figura, identidad, a la socialidad de su vida, esto es, al conjunto de relaciones sociales de convivencia que lo constituyen como sujeto comunitario. Y si algo debía distinguir, a su vez, al animal político moderno del animal político “natural” o arcaico era su modo de ejercer esa libertad; un modo nuevo, emancipado, de ejercerla.

Ya entrado el segundo milenio de la historia occidental, el revolucionamiento técnico de las fuerzas productivas le brindó al animal humano o político la oportunidad de desatar esa libertad, de emancipar esa capacidad de definirse autónomamente, puesto que una y otra sólo habían podido cumplirse hasta entonces a través de la auto-negación y el auto-sacrificio.

Dar forma a la socialidad propia, darse identidad a sí mismo; efectuar, realizar o actualizar la condición de animal político implicó para el ser humano, durante toda esa “historia de la escasez absoluta” de la que hablaba Jean-Paul Sartre, la necesidad de hacerlo a través de la interiorización de un pacto mágico con “lo otro”, con lo no-humano o supra-hu-

mano. Un pacto destinado a conjurar la amenaza de aniquilamiento que eso "otro" tendría hecha a lo humano y que podría cumplirse en cualquier momento mediante un descenso catastrófico de la productividad del trabajo (a través del "envío" de una plaga, una sequía, una guerra). Se trata de una interiorización que afecta a la constitución misma de las relaciones que ligan o interconectan a los individuos sociales entre sí, y que se hace efectiva bajo la forma de una estrategia de autodisciplinamiento represivo. No hay realización de lo político, es decir, no hay construcción de relaciones sociales de convivencia, no hay producción de formas, figuras e identidades para la socialidad humana que pueda cumplirse si no es en obediencia a esta estrategia autorrestrictiva. La realización de lo político tiene lugar, sin duda, pero, paradójicamente, sólo a través de la negación y el sacrificio de la autarquía, sólo mediante la sujeción a un pacto metafísico con lo otro y a través del respeto a una normatividad que es percibida como "revelada" e incuestionable. Se trata de lo que conocemos como la actualización religiosa de lo político o como el ejercicio "intervenido" por Dios de la facultad del ser humano de ejercer su libertad o, lo que es lo mismo, de dotarle de forma a su socialidad[171].

Romper con la historia de lo político efectuado como un re-ligar o re-conectar a los individuos sociales en virtud de la vigencia de un dios; abrir una historia nueva en la que lo político pueda al fin afirmarse autónomamente, sin recurrir al amparo de ese dios —de ese garante metafísico del pacto mágico entre la comunidad y "lo otro", entre lo humano y lo extra— o sobre-humano—, esta es una posibilidad que sólo se abre realmente para el ser humano con el advenimiento de la modernidad a partir del segundo milenio de la historia occidental y cuyo aprovechamiento conocemos como la "secularización de lo político".

Se trata, sin embargo, de una ruptura histórica, de un recomienzo histórico que, como la modernidad misma, no ha podido cumplirse de manera decidida y unívoca sino sólo tortuosa y ambiguamente, como puede verse en el hecho de que lo mismo la secularización que la modernidad sean todavía ahora, casi mil años después de sus primeras señales, el objeto de enconadas disputas no sólo acerca de su necesidad y conveniencia sino incluso acerca de lo que ellos mismos son o pueden ser. Porque prescindir de dios en la política, como lo pretende la secularización, implica prescindir de una entidad que sólo puede esfumarse en presencia de la abundancia, aunque ésta sea sólo relativa. Si Dios existe en política es en calidad de contraparte de la escasez económica absoluta,

171 Consultar, sobre estos temas, del autor, *Definición de la cultura*, Ed. Itaca, México 2001.

y esta escasez, así lo ha mostrado y muestra cíclicamente la historia del capitalismo —que no sobreviviría sin ella—, es una realidad que, como Voltaire decía de Dios, cuando no está ahí, "resulta conveniente inventarla". La escasez absoluta, la que retira el derecho a la vida a todas las capas más bajas de la población mundial, es, desde hace siglos ya, una escasez artificial; es la condición más básica de la reproducción de la riqueza social en forma de mercancía-capital, y es así lo primero que esta reproducción reproduce. La escasez no es la consecuencia de un fracaso del capitalismo, sino todo lo contrario, el resultado de su triunfo.

"Si Dios no existe, todo está permitido". Sin Dios, el orden de lo humano tiene que venirse abajo: porque, entonces, ¿en razón de qué el lobo humano debería detenerse ante la posibilidad de sacarle provecho a su capacidad de destruir o someter al prójimo? Dostoyevski[172] ratifica con esta frase puesta en boca de uno de sus personajes lo que Nietzsche había dicho a través del "iluminado", ese personaje al que recurre en su *Ciencia risueña*, para afirmar la centralidad de la significación "Dios" en medio del lenguaje humano y de la construcción misma del pensamiento humano. "Dios ha muerto, dice ahí, y nosotros lo hemos matado." Y, sin Dios, el mundo humano es como el planeta Tierra que se hubiese soltado del Sol. "¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?"[173]

Al escandalizarse de esta manera ante el hecho de un mundo humano privado de Dios, Dostoiewsky en la ficción literaria y Nietzsche en la semi-ficción filosófica daban por bueno un anuncio pregonado en todas las direcciones por la modernidad capitalista; el anuncio de que ella había matado efectivamente a Dios y de que su secularización, la secularización liberal, había logrado efectivamente prescindir de Dios en el arreglo de los asuntos públicos y políticos de la sociedad humana.

La separación de las "dos espadas" o los "dos poderes" emanados de la voluntad divina, el eclesiástico y el político, es una conquista de la que se ufana el estado liberal, sobre todo a partir del siglo XVIII. A la inversa de lo que sucedió originalmente —cuando la separación fue promovida por una autoridad religiosa (el Papa Gelasio, a finales del siglo V) para rescatar la autonomía de la "espada papal" respecto de la "espada imperial"—, en esta ocasión se trataba de rescatar la autonomía de lo civil de su tradicional sujeción a lo clerical, de rescatar al mundo de los asuntos

172 *Los hermanos Karamasov*, Obras completas, t. III, p. 497. Aguilar, Madrid 1958.

173 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke (Ullstein) t. II, p. 127.

humanos, mundanos y terrenales de su sujeción a la esfera de los asuntos sagrados, sobrehumanos, extra-mundanos o celestiales.

La conquista de la secularización por parte de la política liberal —que se inició ya con la Reforma protestante, para completarse apenas en el Siglo de la Luces— consistió en la creación de un aparato estatal puramente funcional, ajeno a toda filiación religiosa e indiferente a todo conjunto de valoraciones morales; tolerante de cualquier toma de partido en política y depurado de toda tendencia, llamémosle "ideológica", que no sea la propensión abstracta a la defensa del mínimo de los derechos que corresponden a la dignidad humana, en el caso de todos los seres humanos por igual. Culminó en la instauración de un estructura institucional —de un dispositivo o un mecanismo— que sería un recipiente o un vehículo absolutamente neutral frente a todo contenido posible.

"Matar a Dios" había consistido, simple y llanamente, de acuerdo a la secularización liberal de la modernidad capitalista, en hacer a un lado las viejas entidades metafísicas, los viejos representantes-domadores de "lo otro" hostil en la resolución de los asuntos de la vida pública.

La alarma que tanto inquietó a un Dostoyevski o un Nietzsche no fue una emoción compartida por todos los espíritus críticos del siglo XIX. Marx, por ejemplo, y sus seguidores en la crítica comunista del laicismo liberal, se resistieron a dar por bueno el anuncio que la modernidad ensoberbecida hacía de la "muerte de Dios". Desconfiaban en general de los anuncios provenientes de la economía capitalista y su influencia "progresista", emancipadora o racionalizadora en la esfera política; pero en este caso lo hacían convencidos por la experiencia cotidiana de la vida social moderna, y sobre todo por la que de ella tenían los trabajadores, la "clase proletaria". Y esta experiencia no era la de un mundo carente de sentido, errando a la deriva sin la presencia ordenadora de Dios. Era más bien, por el contrario, la experiencia de un mundo que sí tenía un sentido y que sí avanzaba con rumbo, pero cuyo sentido consistía en volver invivible la vida humana y cuyo rumbo era claramente la catástrofe, la barbarie.

Marx mira con ironía, cuando no con burla, la pretensión de la desacralización liberal de haber inaugurado una nueva forma para lo político; una política en la que la autonomía de lo humano se encontraría asegurada contra la religiosidad. Se trata, para Marx, de una pretensión ilusoria. En efecto, según él, lo que la modernidad capitalista ha hecho con Dios no es propiamente "matarlo" sino sólo cambiarle su base de sustentación y con ella su apariencia.

La secularización liberal combina de manera curiosa la ingenuidad con el cinismo.

Es ingenua porque piensa que la separación del estado respecto de la religiosidad puede alcanzarse mediante la construcción de un muro protector; mediante la instauración de un dispositivo institucional capaz de eliminar la contaminación de la política por parte de la religión; porque imagina un aparato estatal que podría permanecer puro e incontaminado a través del uso que hagan de él sujetos imbuidos de religiosidad; en general, es ingenua porque cree que puede haber estructuras vacías, que un continente puede ser neutral e indiferente respecto de su contenido. Pero es al mismo tiempo una desacralización cínica porque, si bien condena la política que se somete a una religiosidad arcaica, lo hace tramposamente desde la práctica de una política que se encuentra también sometida a una religiosidad, sólo que a una religiosidad moderna; es cínica, porque, desde el ejercicio de un privilegio ideológico, afirma con descaro que el laicismo consiste en no privilegiar ideología alguna.

¿Qué religiosidad tiene Marx en mientes cuando se refiere a una "religiosidad moderna"?

Un fuerte aire polémico sopla en su famoso texto sobre parágrafo de su obra *El Capital* dedicado a examinar "el carácter de fetiche de la mercancía"[174]. Marx "desenmascara" ahí la supuesta "ilustración" o "iluminismo" que sería propia de la sociedad civil capitalista; rebate su autoafirmación como una sociedad que habría "desencantado el mundo" (como lo dirá más tarde Max Weber), que prescindiría de todo recurso a la magia, a la vigencia de fuerzas oscuras o irracionalizables, mientras cumple sus afanes lo mismo por incrementar la productividad del trabajo que por perfeccionar el ordenamiento institucional de la vida pública. Descalifica la mirada prepotente de esta sociedad sobre las otras, las premodernas o "primitivas"; desautoriza sus pretensiones de una autonomía que la pondría por encima de ellas. *De te fabula narratur*, le dice, y le muestra que si las sociedades arcaicas no pueden sobrevivir sin el uso de objetos dotados de una eficiencia sobre-natural, sin el empleo de fetiches, ella tampoco puede hacerlo; que, para reproducirse como asamblea de individuos, ella necesita también la intervención de un tipo de objetos de eficiencia sobre-natural, de unos fetiches de nuevo tipo que son precisamente los objetos mercantiles, las mercancías.

Hay que observar aquí que el uso que hace Marx del término "fetichismo" no es en verdad un uso figurado. Implica más bien una ampliación del concepto de encantamiento; en virtud de ésta, junto con el encantamiento arcaico, ardiente o sagrado, coexistiría un encantamiento

174 En el parágrafo 4, *El fetichismo de la mercancía y sus secreto*, del primer capítulo de su obra *El capital*.

moderno, frío o profano. Según Marx, los modernos no sólo “se parecen” a los arcaicos, no sólo actúan “como si” se sirvieran de objetos encantados, sin hacerlo en verdad, sino que real y efectivamente comparten con ellos la necesidad de introducir, como eje de su vida y de su mundo, la presencia sutil y cotidiana de una entidad metafísica determinante. La mercancía no “se parece” a un fetiche arcaico, ella es también un fetiche, sólo que un fetiche moderno, sin el carácter sagrado o mágico que en el primero es prueba de una justificación genuina.

Definidos por su calidad de propietarios privados de la riqueza social, es decir, por su calidad de productores, vendedores-compradores y consumidores privados de los “bienes terrenales”, los individuos singulares en la modernidad capitalista no están en capacidad de armar o construir por sí solos una sociedad propiamente humana o política, una *pólis*. Prohibida su definición e identificación como miembros de una comunidad concreta, erradicada ésta de la vida económica, son individuos que se encuentran necesariamente, pese a que su consistencia es esencialmente social, en una condición básica de a-socialidad, de ausencia de redes de interacción interindividuales; una condición que sería, en principio, insalvable. Las “relaciones sociales” que pese a todo mantienen entre sí, la “socialidad” efectiva que los incluye como socios de empresas de todo tipo en la sociedad civil, no son relaciones ni es una socialidad puestas por ellos mismos en términos de interioridad y reciprocidad concreta, sino relaciones derivadas o reflejas que traducen a los términos del comportamiento humano el comportamiento social de las cosas, esto es: la “socialidad” de los objetos mercantiles, de las mercancías intercambiándose unas por otras. La socialidad humana en la modernidad capitalista es una socialidad que se sólo se constituye bajo el modo de la enajenación.

Las mercancías son fetiches porque tienen una eficacia milagrosa, del mismo orden que la facultad mágica de los fetiches arcaicos, que les permite alcanzar por medios sobre-naturales o sin intervención humana un efecto que resulta imposible alcanzar por medios naturales o humanos, dadas las condiciones impuestas por la economía mercantil capitalista; una eficacia metafísica, supra sensorial, que les permite inducir en el comportamiento de los propietarios privados una socialidad que de otra manera no existiría; que les permite introducir “relaciones sociales” allí donde no tendrían por qué existir. Las mercancías son los fetiches modernos, dotados de esta capacidad milagrosa de poner orden en el caos de la sociedad civil; y lo son porque están habitadas por una fuerza sobre-humana; porque en ellas mora y desde ellas actúa una “deidad profana”, valga la expresión, a la que Marx identifica como “el

valor económico empeñado en un proceso de autovalorización"; el valor de la riqueza capitalista, que se alimenta de la explotación del "plusvalor" producido por los trabajadores.

Si se miran las "situaciones límite" de la vida política en la modernidad capitalista, en ellas, las funciones del legislador, el estadista y el juez máximos terminan siempre por recaer en la entidad que, desde Adam Smith, se conoce como la "mano oculta del mercado", es decir, en la acción automática del mundo de los fetiches mercantiles. Es ella, esta "mano oculta del mercado", la que posee "la perspectiva más profunda" sobre las posibilidades de reproducción de la riqueza y la que tiene por tanto "la última palabra". Es ella la que "sabe" lo que más le conviene a la sociedad y la que termina por conducirla, a veces en contra de "ciertas veleidades" de los propietarios y a costa de "ciertos sacrificios" de la sociedad, por el mejor de los caminos.

La vida cotidiana en la modernidad capitalista se basa en una confianza ciega: en la fe en que la acumulación del capital, la dinámica de autoincrementación del valor económico abstracto, sirviéndose de la "mano oculta del mercado", re-ligará a todos los propietarios privados, dotará de una socialidad a los individuos sociales —que de otra manera (se supone) son incapaces de socializar— e imprimirá sobre ella la forma mínima necesaria (la de una comunidad nacional, por ejemplo) para que esos individuos-propietarios busquen el bienestar sobre la vía del progreso.

El motor primero que mueve la "mano oculta del mercado" y que genera esa "sabiduría" según la cual se conducen los destinos de la vida social en la modernidad capitalista se esconde en un "sujeto cósico", como lo llama Marx, de voluntad ciega —ciega ante la racionalidad concreta de las comunidades humanas— pero implacable: el sujeto-capital, el valor económico de las mercancías y el dinero capitalista, que está siempre en proceso de "acumularse". Confiar en la "mano oculta del mercado" como la conductora última de la vida social implica creer en un dios, en una entidad meta-política, ajena a la autarquía y la autonomía de los seres humanos, que detenta sin embargo la capacidad de instaurar para ellos una socialidad política, de darle a ésta una forma y de guiarla por la historia.

El ateísmo de la sociedad civil capitalista resulta ser así, en verdad, un pseudo-ateísmo, puesto que implica una "religiosidad profana" fundada en el "fetichismo de la mercancía capitalista". El des-encantamiento desacralizador del mundo ha venido acompañado de un proceso inverso, el de su re-encantamiento frío o económico. En el lugar que antes ocupaba el fabuloso Dios arcaico se ha instalado un dios discreto pero no menos poderoso, el valor que se auto-valoriza.

Puede decirse, por ello, que la práctica de la desacralización o secularización liberal ha traído consigo la destrucción de la comunidad humana como "polis" religiosa, es decir, como esa *ecclesia* o asamblea de creyentes que, desconfiada de su capacidad de autogestión, resolvía los asuntos públicos, a través de la moralidad privada, mediante la aplicación de una verdad revelada en el texto de su fe. Pero no lo ha hecho para reivindicar una *pólis* "política", por decirlo así, una "ciudad" que actualice su capacidad autónoma de gobernarse, sino para reconstruir la comunidad humana nuevamente como una *ecclesia* o asamblea de creyentes, sólo que esta vez como una *ecclesia* virtual, imperceptible, que, a más de desconfiar de su propia capacidad de convocación re-ligadora o "política", llega incluso a prescindir de la sacralidad del texto de su fe. (La manía exegética que muestran los cristianos protestantes con la Biblia no contradice sino corrobora este hecho.) Se trata de una *ecclesia* que presupone que la sabiduría de ese texto revelado se encuentra quintaesenciada y objetivada en el carácter mercantil que corresponde "por naturaleza" a la "marcha de las cosas". Es una *ecclesia* cuyos fieles, para ser tales, no requieren otra cosa que aceptar en la práctica que es suficiente interpretar y obedecer adecuadamente en cada caso el sentido de esa "marcha de las cosas" para que los asuntos públicos resuelvan sus problemas por sí solos.

La religiosidad arcaica, abiertamente teocrática, centrada en un dios mágico y personificado, de presencia idolátrica, evidente para todos, fue sustituida en la modernidad capitalista por una "religiosidad ilustrada", crípticamente teocrática, centrada en un dios práctico e impersonal, de presencia puramente supuesta, funcional, sólo perceptible por cada quien en la interioridad de su propia sintonía con la marcha de los negocios. De una *ecclesia* aglutinada por una mitología compartida se pasó a una *ecclesia* supuesta en torno a un prejuicio compartido. Por ello decía Marx[175] de los reformadores protestantes del siglo XVI, que eliminaron al clérigo del fuero externo, público, del conjunto de los fieles, pero sólo para restaurarlo en el fuero interno: implantaron un "clérigo privado" en cada uno de los fieles, un "clérigo íntimo".

De acuerdo a la crítica de Marx, la secularización liberal es así, en verdad, una pseudo-secularización. No cumple con la necesidad de asegurar la autonomía de lo humano mediante la separación de lo civil respecto de lo eclesiástico, sino por el contrario, se vuelve contra esa necesidad al hacer que lo civil interiorice una forma quintaesenciada de lo eclesiástico.

175 *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho hegeliana*, en Marx y Engels, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz Verlag, 1953, p. 21.

Una secularización real tendría que consistir en una transformación de la presencia efectiva de lo político en la vida concreta de las sociedades humanas; en el paso de la actualización religiosa o auto-negada de lo político a su actualización autónoma o propiamente política. Por ello, a la secularización no habría que verla como una conquista terminada y una característica del estado liberal moderno sino más bien como un movimiento de resistencia o una lucha permanente contra la tendencia "natural" o arcaizante a actualizar lo político por la vía de la religión; contra una tendencia que debió haber desaparecido con la abundancia y la emancipación —en cuya posibilidad real se basa el proyecto profundo de la modernidad—, pero que no sólo perdura en su modo tradicional, como tendencia a sustituir la política con la religión, sino que incluso ha adoptado un modo nuevo en la versión capitalista o "realmente existente" de la modernidad: la tendencia a rescatar elementos de religiosidad arcaica e insertarlos en medio de la religiosidad "ilustrada" de la política moderna.

Tres corolarios pueden derivarse de la aproximación crítica de Marx a la religión de los modernos.

El primero es evidente: no toda política aparentemente secular es necesariamente una política anti-eclesiástica. La secularidad liberal, por ejemplo, no elimina la presencia de lo eclesiástico en la política sino sólo la sustituye por otra diferente. Max Weber observó que la ética protestante podría pasar perfectamente por una ética secular[176]. El Dios y la *ecclesia* de los "santos visibles" del calvinismo tienden a ser ellos mismos invisibles, prácticamente "virtuales", a confundirse con su eficacia pura, a desaparecer en ella; lo que no quita el hecho de que están ahí, de que "existen" en la vida social.

El segundo corolario está más escondido: no toda política aparentemente eclesiástica es necesariamente anti-secular. Puede haber en efecto coyunturas históricas —como aquellas por las que atraviesan actualmente ciertas comunidades indígenas latinoamericanas— en las que determinadas políticas de religiosidad arcaica se encaminen en la dirección de una secularización real, de una autonomización efectiva de la política —es decir, aparentemente fundamentalistas vayan en verdad en sentido contrario al del fundamentalismo—, pero lo hagan por la vía indirecta de una resistencia ante el pseudo-secularización y la religiosidad moderna de la política. Se trata de una estrategia llena de peligros, acechada sin duda por el fantasma del fundamentalismo. Atraviesa en esas comunidades por la persistencia en la defensa de lo suyo, de su religiosidad arcaica; pero de

176 Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Verlag-Haus Mohn, Gütersloh 1991, p. 76.

una religiosidad que, debido a una coyuntura histórica en sí misma enrevesada, está ahí como sustituto y en representación de la reconstitución desacralizada de esas comunidades como entidades políticas que podrían modernizarse por sí mismas en una modernidad post-capitalista.

El tercer corolario tiene que ver con el hecho de que el dios de los modernos, el valor que se autovaloriza, un dios que no tiene otra vigencia ni otro poder que los que le vienen del sometimiento de la vida social al dominio de la modernidad capitalista, es un dios que debe respetar el hecho histórico concreto de que este sometimiento de la vida social, que es la realidad dominante, no es sin embargo un sometimiento absoluto. El dios profano de los modernos debe por ello coexistir junto con los distintos dioses sagrados y sus innumerables metamorfosis; dioses que siguen vigentes y poderosos en la medida en que las sociedades que los veneran no han sido aún modernizadas estructuralmente. La política que obedece a la religiosidad moderna tiene que arreglárselas en medio de las políticas que obedecen aún a las sobrevivencias de la religiosidad arcaica.

Habría que concluir, por ello, que ninguna situación es peor para la afirmación de una secularización o desacralización auténtica que aquella en la que el dios de los modernos entra en contubernio con los dioses arcaicos, a los que recicla y pone a su servicio mediante concertaciones y acomodos. Puede decirse que la afirmación de la autonomía humana de lo político, es decir, la resistencia al dominio de su versión religiosa, resulta más difícil de cumplirse mientras mejor es el arreglo mediante el cual la religiosidad moderna, profana o "atea" somete a la religiosidad tradicional, sagrada o "creyente".

Ningún rasgo de la vida contemporánea es más expresivo de la catástrofe civilizatoria en la que nos encontramos que el fortalecimiento acelerado que se observa en nuestros días de la parte que le corresponde a lo arcaico en este contubernio entre las dos religiosidades.

Se trata, por lo demás, de un contubernio que ha acompañado a la modernidad a lo largo de su historia. Primero fue el intento de la Iglesia Católica, que reformó su religiosidad arcaica en el Concilio de Trento, de integrar y funcionalizar en su provecho a la naciente religiosidad moderna del capital. Un intento, conducido por la Compañía de Jesús, que fracasó después de todo un siglo de imponer su proyecto de vida social en la Europa mediterránea y en América, pero cuyo ejemplo inspira todavía, extemporáneo y deformado, a las fuerzas políticas más reaccionarias de nuestros días. (Véase el Apéndice.) Después vino ya el contubernio decisivo, el que resultó de la necesidad en que se vio la religiosidad moderna del capital, que es de por sí imperceptible y virtual, de adoptar un cuerpo visible a fin de promover de mejor manera la acumulación capitalista en

medio de poblaciones humanas reacias a abandonar su fetichismo arcaico a cambio de casi nada. Fue el que dotó de una presencia perceptible y nombrable a la comunidad abstracta de los propietarios privados agrupados en torno de la mercancía capitalista; que le otorgó a la *ecclesia* moderna la figura concreta de una comunidad nacional.

La *ecclesia* moderna dotada de un "rostro humano", en figura de nación, ha sido el resultado de la subordinación de la religiosidad arcaica a la moderna. Las patrias, con sus altares neoclásicos y sus símbolos racionalistas, vinieron a calmar la sed de identidad que sobrevive en la sociedad humana en medio de la modernidad "realmente existente"; una modernidad que, aun siendo dominante, no ha logrado afirmarse como exclusiva y extinguir de una vez por todas esos "vestigios premodernos".

La patria nacional ha sido la figura que adoptó ese contubernio de las dos religiosidades hasta antes de la Guerra Fría, durante toda la época en que, para funcionar mejor, la acumulación del capital debió repartirse a escala mundial en núcleos o conglomerados parciales de capital, identificados territorial y étnicamente a lo ancho del planeta.

Cuando, en esa época, los conflictos internos de la acumulación del capital debían dirimirse en una readecuación del mercado mundial, ésta implicaba necesariamente una re-afirmación de las identidades nacionales. El nacionalismo de guerra o nacionalismo virulento replanteaba entonces la validez de ese contubernio entre religiosidades, removiendo y reavivando para ello las heces de la religiosidad arcaica —como sucedió de manera paradigmática con la religiosidad de la *volksgemeinschaft* nacionalsocialista en Alemania— y provocando así caídas intermitentes de las sociedades nacionales en el estado de barbarie.

Pero los tiempos que comenzamos a vivir actualmente ya no son los del siglo XX; todo parece indicar que son tiempos post-nacionales. Ciertos momentos constitutivos de la acumulación del capital a escala mundial, respondiendo a su manera a la planetarización creciente de las fuerzas productivas, se han "globalizado" y han comenzado a prescindir en gran medida de la mediación territorial y étnica, esto es, de la parcelación de esa acumulación en los viejos cotos, cerrados y delimitados por las fronteras "nacionales". Las patrias nacionales se encuentran en un proceso de re-definición de sí mismas, dirigido a dar cuenta de esta transformación que tiene lugar en la base que sustenta sus respectivas soberanías. Muchos de los recursos del nacionalismo territorialsta y etnicista —comenzando por ciertas palancas de la política económica— se han vuelto obsoletos e inadecuados y deben ser reconvertidos y reciclados, cuando no simplemente desechados.

La ecclesia-nación —la apariencia de comunidad concreta que adopta la comunidad abstracta de los propietarios privados— no podía escapar a la acción de esta redefinición práctica de las soberanías estatales. La simbiosis de las dos religiosidades que la constituyen se encuentra en un período de crisis de recomposición. Los términos del contubernio en el que la religiosidad arcaica se somete al dominio de la moderna parecen estar ahora en proceso de negociación en el seno de la sociedad. La *ecclesia-nación* parece estar en camino de ser sustituida por otra entidad igualmente híbrida en la que la religiosidad concreta que es reciclada por la religiosidad abstracta no será ya la que puede encontrarse en las comunidades locales, identificadas territorial y étnicamente, sino la religiosidad que está en las grandes comunidades civilizatorias, que se identifican más que nada por su mayor o menor afinidad con la modernidad capitalista establecida. Esta sustitución de la vieja *ecclesia-nación* por una *ecclesia-"democracia"* se volvió evidente hace poco —en la cuarta guerra mundial que parece haberse desatado con motivo del acto terrorista del 11 de septiembre en Nueva York— en la construcción que hizo el gobierno de la "democracia transnacional" de su "Otro-enemigo". El "Otro-enemigo" contra el que el "Mundo Democrático" ha entrado en guerra es un Otro que se deja adivinar a través de la entidad abstracta "el Terrorismo" o de la entidad aun más abstracta "el Mal", reconocidas en calidad de enemigo manifiesto. En esta reedición del fundamentalismo moderno, el "Otro-enemigo" se muestra así como el "Otro No-democrático" o "No-occidental", el que no pertenece ni parece estar dispuesto a pertenecer a la comunidad "santa" que se hace visible y reconocible en esa "mismidad" o identidad que es capaz de combinar, en dosificación *diversa, los rasgos substanciales de lo americano-europeo (cristiano), y* lo democrático-capitalista.

Estos son los nuevos datos de la situación en la que tiene que darse actualmente la afirmación de la secularización en las sociedades occidentales. Es una afirmación que está ligada íntimamente al reconocimiento de que el fracaso evidente de la modernidad capitalista hace necesario volver sobre el proyecto profundo de la misma y aventurarse en la construcción de una modernidad diferente, una modernidad post-capitalista. La afirmación actual de la secularización requiere volver sobre la frase de Kant acerca de "qué es la Ilustración", per o corrigiéndola de acuerdo a la experiencia. Se trata, sin duda, como ella dice, de "salir de la renuncia autoimpuesta a la propia autonomía" ("*ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*"), de "tener el valor de emplear el entendimiento propio sin la dirección de otro". Pero se trata, diríamos ahora, de hacerlo con desconfianza, concientes de que

las directivas de ese "Otro" pueden emanar no sólo de una iglesia, sino también de un "Otro" que se impone "desde las cosas mismas", en tanto que cosas en las que mora y desde las que actúa el capital.

Apéndice

Un caso de resistencia de la política religiosa tradicional o arcaica a la implantación de la religiosidad moderna.

Se trata del movimiento histórico conocido como la Contrarreforma, que tuvo lugar de mediados del siglo XVI a mediados del siglo XVIII y que fue conducido principalmente por la primera Compañía de Jesús. De una resistencia a la implantación de la religiosidad moderna que tuvo alcances históricos mayores y de larga duración; una resistencia que, por lo demás, ha tenido una influencia decisiva, constitutiva, en la formación de la identidad política de la América latina.

El término "contra-reforma" sugiere a la comprensión un carácter puramente reactivo o pasivo de este movimiento. Y, en efecto, la intención original del Papa al convocar al Concilio de Trento en 1545 era la de contrarrestar los efectos devastadores que la Reforma protestante venía teniendo sobre el mundo católico organizado por la Iglesia Romana. Sin embargo, para los jesuitas, quienes pronto serían los protagonistas de dicho Concilio, de lo que se trataba no era sólo de oponerse a la reforma cultural protestante sino de rebasarla y superarla mediante una revolución al interior de la propia Iglesia Católica, una revolución capaz de reconstruir el mundo católico de acuerdo a las exigencias de modernización que se habían desatado con las transformaciones introducidas por los dos o tres siglos anteriores en las sociedades europeas; transformaciones incipientes aún, pero radicales y a todas luces indetenibles.

La acción de los jesuitas, que se ofrecieron al Papa como sus más fieles siervos, implicaba en verdad una puesta del Papa al servicio de su proyecto de revolucionamiento modernizador del cristianismo católico.

Modernizar el mundo católico y al mismo tiempo re-fundar el catolicismo: ese fue el proyecto de la Primera Compañía de Jesús. Reordenar la vida cotidiana de la sociedad occidental: pero no en obediencia a la dinámica "salvaje" de las transformaciones que la venían afectando y que la alejaban de la fe cristiana, sino de acuerdo a un plan inspirado por esa misma fe[177]. Cristianizar la modernización: pero no de acuerdo al

177 Michelet et Quinet, tal vez los críticos más agudos del proyecto jesuita, percibieron con claridad, en su obra conjunta *Des Jésuites* (Pauvert, Paris 1966), la con-

cristianismo medieval, que había entrado en crisis y había provocado las revueltas de la Reforma protestante, sino avanzando hacia el cristianismo nuevo de una iglesia católica transformada desde sus cimientos.

El proyecto de aquella Compañía de Jesús, la del largo siglo XVII (de 1598 a 1867), era un proyecto plenamente moderno, si se tienen en consideración dos rasgos que lo distinguen claramente del cristianismo anterior: primero, su insistencia en el carácter autónomo del individuo singular, en la importancia que le confieren al *libero arbitrio* como carácter específico del ser humano; y, segundo, su actitud afirmativa ante la vida terrenal, su reivindicación de la importancia positiva que tiene el quehacer humano en este mundo.

Para los jesuítas originales, la afirmación del mundo terrenal no se contrapone hostilmente, como lo planteaba el cristianismo medieval, a la búsqueda del mundo celestial, sino que por el contrario se puede confundir con ella. Para el individuo humano, "ganar el mundo" no implica necesariamente "perder el alma", porque el mundo terrenal y el mundo celestial se encuentran en un *continuum*. El mundo terrenal está intervenido por el mundo celestial porque en él está en suspenso y en él se juega la salvación, la redención, el tránsito a ese mundo celestial.

La teología jesuíta nunca llegó a tener una aceptación plena en el marco de la teología oficial católica, y esta resistencia es explicable: se trataba de una nueva teología que implicaba en verdad una revolución dentro de la teología tradicional, una revolución tan radical, si no es que más, como la que fundó a la filosofía moderna. Planteada ya de manera brillante y extensa por Luis de Molina en 1553, en su famoso libro *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis...*, esta teología revolucionaria —acusada de "pelagianismo" por los defensores "luteranos" de la de suficiencia de la gracia divina en el hecho de la salvación— insistía en la función esencial que el ser humano tiene, en el nivel propio de su existencia, en la consistencia de la Creación divina y, llevando las cosas al extremo, en la constitución misma de Dios. Con el ejercicio de su *libero arbitrio*, el ser humano es indispensable para que la Creación sea lo que es, para que tenga esa "armonía prestablecida" que le atribuirá Leibniz. La Creación no es un hecho ya acabado; es, más bien, como un *work in progress*, en el que todo lo que es se hace fundamentalmente como efecto del triunfo de Dios sobre el Demonio, un triunfo en el cual la toma de partido libre del ser humano en favor del plan divino es de importancia esencial.

---

tradicción de este intento de modernización anti-moderna: "Jamás se empleó tanta razón en conspirar contra la razón." (p. 226)

Esta concepción del catolicismo jesuita, que ve en la estancia humana en el mundo una empresa de salvación, desemboca necesariamente en la idea de que se trata de una empresa colectiva, histórico concreta, de todos los cristianos; de una empresa político ecclesial necesitada de una vanguardia o dirección. Para la Compañía de Jesús, esa vanguardia y dirección debe prolongar la voluntad que aparece en el *locus mysticus* fundado por Jesucristo, el iniciador y garante de la salvación. Este lugar, en donde el mundo celestial y el mundo terrenal se conectan entre sí, no podía ser otro, según los jesuitas que la obediencia auto-impuesta (perinde ac cadaver) o la asunción libre de una voluntad divina infinitamente sabia que se hace presente a través del proyecto histórico de la Iglesia y de las decisiones de su jefe, el Papa, y de la cadena de mando de sus subalternos. Según esto, la tarea del cristianismo moderno debía ser, en general, la *propaganda fide*, la de extender el reino de Dios sobre el mundo terrenal, arrebatándole al demonio los territorios físicos y los ámbitos humanos sobre los que se enseñoreaba todavía.

Como se puede ver, nadie entre los siglos XVI y XVIII estaba en Europa más atento que los católicos jesuitas para percibir el surgimiento de la religiosidad moderna y su nuevo dios, el valor que se autovaloriza, y nadie estaba tampoco mejor preparado que ellos para hacer el intento de combatirla.

Los efectos desquiciadores de la acumulación del capital sobre la vida social eran cada vez más evidentes, así como su capacidad de imprimir en ella una dinámica progresista desconocida hasta entonces. Para los jesuitas era necesario "domar" esa acumulación del capital, y sólo la empresa del nuevo catolicismo destinada a ganar el mundo terrenal estaba en capacidad de hacerlo. La vida económica, parte central de la vida pública en general, debía ser gerenciada por la empresa eclesiástica, y no dejada a su dinámica espontánea, puesto que ella es ciega por sí misma y carente de orientación, y tiende a adoptar fácilmente la visión y el sentido que vienen del Demonio. Es así que, para ellos, secularizar la política era lo mismo que entregarla en manos de esos ordenamientos que provienen del mercado y que son ajenos al orden de la humanidad cristiana. Lejos de secularizarse, lejos de romper con su modo religioso tradicional de actualizarse, lo político debía no sólo insistir en él sino perfeccionarlo; la resolución de los asuntos civiles no debía separarse sino relacionarse de manera aun más estrecha con el tratamiento de los asuntos eclesiásticos.

Bien puede decirse, por lo anterior, que el proyecto jesuita del siglo XVII fue un intento de subsumir o someter la nueva deidad profana del capital bajo la vieja deidad sagrada del Dios judeo-cristiano. Se trataba de fomentar la acumulación del capital pero de hacerlo de manera tal, que el

lugar que le corresponde en ella al valor que se autovaloriza pasase a ser ocupado por la empresa cristiana de apropiación del mundo en provecho de la salvación; empresa que ellos, los jesuitas, impulsaban y dirigían.

La historia mostró de manera contundente que el proyecto jesuita era un proyecto no sólo utópico, sino irrealizable; su puesta en práctica más que centenaria acabó por ser detenida y clausurada en la segunda mitad del siglo XVIII por el Despotismo Ilustrado y la modernidad depuradamente capitalista que se gestaba por debajo de él.

De este fracaso histórico del proyecto jesuita no sólo resulta claro que se debió al hecho de que el sujeto-capital era indomable por el sujeto-Iglesia; a la realidad innegable de que la voracidad por la ganancia aglutina a la sociedad civil de manera más fuerte que el apetito de salvación eterna, y a que, por tanto, la religiosidad arcaica tenía que resultar más débil que la moderna.

Resulta claro también que la resistencia a la modernidad capitalista y a la enajenación que somete el ejercicio de lo político a la religiosidad del mercado no puede hacerse en el sentido de una sumisión renovada de la política a otras formas de religiosidad arcaica.

14. De violencia a violencia

Tenían por costumbre los indios en sus guerras no tanto matar, pero cautivar para llevar a sacrificar a los templos de sus dioses.

Fray Toribio Motolinía

Ningún tema de nuestro tiempo resulta más incómodo de tratar que el de la violencia como instrumento de la política. Contemplar simplemente la posibilidad de su uso en la impugnación del *establishment* parece expresar no sólo una desconfianza en la capacidad de la democracia liberal de ser el vehículo de una solución efectiva de la injusticia social, sino una disposición a deshacerse de la democracia moderna en su conjunto, de la política civilizada en general. Por otro lado, sin embargo, desechar dicha posibilidad parece implicar la aceptación de una condena de la sociedad a seguir la inercia que la mueve actualmente, es decir, a reproducir esa injusticia indefinidamente y a responder con su "violencia legítima" que no descarta llegar al genocidio— a los brotes de "resistencia salvaje" que tal *reproducción de la injusticia social no puede menos que provocar.*

Trasladado al campo de la opinión pública de izquierda —donde la desconfianza en las instituciones políticas de la modernidad capitalista va acompañada siempre de un rechazo claro a toda sustitución de la voluntad popular, en especial a toda "pedagogía del terror"—, este dilema se presenta de la siguiente manera: las posibilidades de una reconstrucción de la política de izquierda dependerán de la capacidad que muestren quienes pretenden alcanzarla de realizar algo que se parece a la cuadratura del círculo: violentar el curso de la historia, interrumpir el *continuum* de su acontecer establecido —rompiendo para ello con la figura de la política dentro de la que la modernidad logró encerrar al ejercicio de lo político—, y hacerlo sin embargo de una manera tal, que su acción violenta no se desenvuelva por las vías de la violencia desesperada, puramente destructiva, guerrera o militarista, que tal vez hace medio siglo pudieron todavía parecer transitables.

El tema de la violencia en política se ha vuelto ineludible a comienzos del siglo XXI, sea que trate de la violencia monopolizada por el estado moderno, y empleada por él —lo mismo en sentido liberal que en sen-

tido totalitario— para reproducir su consistencia oligárquica, o sea que se refiera a la contra-violencia, a la violencia de las fuerzas sociales que responden a la primera en nombre de la posibilidad de un estado alternativo, realmente democrático. Las consideraciones que siguen habrán cumplido su propósito si, en lugar de embrollar aun más este tema, logran aclararlo aunque sea en parte.

Podría definirse a la violencia afirmando que es la calidad propia de una acción que se ejerce sobre el otro para inducir en él por la fuerza —es decir, en última instancia, mediante una amenaza de muerte— un comportamiento contrario a su voluntad y su autonomía; una imposición que implicaría, en principio, su negación como sujeto humano libre[178].

Ahora bien, parece ser que un cierto tipo de violencia no sólo es ineludible en la condición humana, sino constitutivo de ella, de su peculiaridad en medio de la condición de los demás seres; que un cierto modo de ejercer la violencia está en la base lo mismo de las grandezas que de las miserias del ser humano, de sus maravillas que de sus abominaciones.

Se trataría aquí de una violencia a la que podemos llamar "dialéctica" o "de trascendencia", puesto que quien la ejerce y quien la sufre mantienen entre sí a través del tiempo, más allá del momento actual, un lazo de reciprocidad, una complicidad o compromiso que convierte al acto violento en la vía de un tránsito a una figura más perfecta de su existencia conjunta. Se trataría de una violencia practicada como un autodisciplinamiento que lleva al sujeto de la violencia, tanto como agente, como "donador de forma", que como paciente, como "receptor de forma", a trascenderse, a cambiar un nivel más precario y elemental de vida por uno más pleno y satisfactorio. Sería la violencia implicada en la acción histórica de la sociedad humana sobre sí misma cuando es esa ruptura *de un continuum insoportable a la que se refería Walter Benjamin en sus*

178 No trato aquí de la violencia "de odio", encendida, personal (singular o colectiva), de quien persigue directamente la eliminación del otro por considerarlo incompatible con la existencia propia. Me refiero a la violencia "de cálculo" que sólo persigue la alteración del otro y que, si "debe" eliminarlo, lo hace perfectamente "en frío". Los crímenes actualmente llamados "de odio" son en verdad crímenes "de cálculo" en los que el "odio" abstracto a una entidad impersonal como "el homosexualismo" (o "el judaismo", en el caso de la "solución final" del estado nazi) se realiza, fríamente, sobre una persona homosexual concreta con nombre y apellido, casualmente elegida, castigándola por su renuencia a cambiar, a "volver a la naturalidad o normalidad" de la sexualidad procreativa. La distinción que hago se encuentra esbozada en Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Dümmler, Bonn 1973, p. 193: "La lucha entre seres humanos consta propiamente de dos elementos diferentes, el *sentimiento* hostil y la *intención* hostil."

tesis *Sobre la historia* y de la que Marx y Engels hablaban como "partera de la historia"[179].

Violencia dialéctica o de trascendencia sería, por ejemplo, la violencia intersubjetiva que prevalece en el reino del erotismo explorado por Georges Bataille[180]. Y lo sería también la violencia del asceta místico cristiano (Santa Teresa, San Juan de la Cruz), a la que Baltasar Gracián toma de modelo cuando advierte[181] que, en todo lo concerniente a lo humano, "la primera y suma regla del obrar y del hablar" es la de ser "trascendental": la violencia de quien divide y desdobla su yo, e, instalado en calidad de un yo puramente espíritual, se pone ante un otro yo puramente corporal, sobre el que ejerce coerción, martirizándolo, con el fin de negar el modo actual de existencia de ambos y ascender a un modo superior, donde él mismo, reunido ya con su otro yo, con su cuerpo recobrado, alcanza momentáneamente un adelanto de la salvación[182].

---

179 W. Benjamin, *Tesis sobre la historia*, Ed. Contrahistorias, México 2004, p. 30; K. Marx, Das Kapital, Dietz, Berlín 1957, p. 791.

180 *L'érotisme*, Minuit, Paris 1957, p. 110 y s.

181 En el Aforismo 92 de su *Oráculo Manual*.

182 La violencia destructiva no se vuelve dialéctica por el hecho de ser un medio indeseable pero al servicio de un fin deseable, de ser un instrumento en manos del "preceptor", usado en el propio bien del "pupilo". La violencia dialéctica es de un orden diferente; en ella, la teleología se muerde la cola. El "verdugo" y la "víctima" resultan del "desdoblamiento" de un mismo sujeto, y el dolor y el placer son inseparables. La exaltación del momento destructivo implícito en la violencia dialéctica presupone una posibilidad de separarlo del momento creativo, que es del todo irreal; presupone una separación imposible, en tiempo o lugar, en situaciones o en cuerpos distintos, de la experiencia del dolor y la experiencia del placer. Es por ello que el regodeo en la crueldad, el *surplus* de violencia destructiva, que daría un "toque de humanidad" a la acción del verdugo autómata en los campos de trabajo y exterminio del Tercer Reich, no podría interpretarse nunca como signo de una violencia dialéctica. Haber sido las primeras víctimas del designio devastador de la modernidad, precisamente en tanto que victimarios obligados, ejecutores impotentes del mismo, es una justificación-consuelo del ultra-nazismo filosófico que resulta insostenible. La depuración del cuerpo social alemán para adecuarlo a la nación alemana renovada, requerida por el nuevo estado alemán, el *führerstaat* nacionalsocialista, fue una medida que no persiguió nunca, ni siquiera en su versión demagógica, el perfeccionamiento de ese cuerpo social, sino sólo su bienestar para el sacrificio, su comodidad automutiladora; el sentido de esa depuración era profundamente suicida, pues repartía por adelantado el botín futuro, poniendo en pie una nación para la guerra de agresión, para la muerte ajena y la muerte propia, y no para una forma superior de vida. *Kraft durch Freude* ("por la alegría a la energía") fue un programa del estado nazi en el que incluso la "alegría" cotidiana de las masas trabajadoras alemanas se anunciaba ya como un pago por adelantado por los sufrimientos y

Una violencia dialéctica o de trascendencia, parece estar en el fondo de la vida humana civilizada; una violencia que sería propia de todas las construcciones de mundo social levantadas por el ser humano en las épocas arcaicas que siguieron a la "revolución neolítica" y que en muchos aspectos esenciales han perdurado hasta nuestros días, muchas de ellas incluso a través de toda la historia moderna. Se trata de una violencia radicalmente creativa que saca al ser humano del *continuum* de la naturalidad; que reprime, por un lado y fortalece por otro, ambos con desmesura, determinados aspectos de su substancia animal, con el fin de adecuarla sistemáticamente dentro de una figura de humanidad. Una violencia que convierte en virtud, es decir, en una realidad deseada y "amable", la necesidad o imposición estratégica de anular ciertas posibilidades de vida en favor de otras que son reconocidas como las únicas realmente indispensables para la supervivencia de la comunidad.

La violencia dialéctica de las comunidades arcaicas es hija de una situación en la que priva una "escasez absoluta" de oportunidades de vida, es decir, aparece en unas condiciones de vida en las que lo otro, lo extrahumano o el mundo natural se presenta implacablemente inhóspito frente a las exigencias específicas del mundo humano, se muestra abiertamente hostil a su reproducción[183]. La escasez absoluta es una condición que vuelve a la existencia humana cosa de milagro, afirmación desesperada, siempre en peligro, en medio de una amenaza de destrucción omnipresente[184]. Es un hecho fundamental e irremediable que convierte al pacto mágico con lo otro —con el que el ser humano intenta darle un sentido al hecho de que su supervivencia está entregada al azar— en un recurso más efectivo para la producción de los bienes necesarios que la acción técnica de eficiencia calculada.

---

la muerte que caerían sobre ellas próximamente, cuando intentaran arrebatar "espacio vital" a los estados vecinos.

183 "Amable" hacia adentro, la violencia arcaica es —en los períodos no catastróficos— implacablemente destructiva, aniquiladora, cuando se vierte hacia afuera, contra el Otro. Es una violencia que tiene dos posibilidades extremas, la de aniquilar al Otro o la de "devorarlo"; la de devolverlo a la inexistencia "de donde no debió haber salido" o la de aprovechar aquellos elementos de él que fueron efectivos en el pacto que mantenía con lo otro. Esta segunda posibilidad, en períodos de catástrofe, cuando la comunidad está en trance de revisar su constitución, de replantear su propio pacto con lo Otro, es la que ha abierto la vía a la historia de la cultura como historia de un mestizaje incesante: la "absorción del otro" se da como una reconstrucción de sí mismo, como un hecho en el que el triunfo propio se revela como una derrota y la derrota del otro como su triunfo.

184 Ver J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, esp. pp. 207 y sigts.

La fascinación abismal que ejercen las "culturas primitivas" sobre el entendimiento moderno reside en que la escasez absoluta sobre la que construyen el edificio infinitamente complejo y al mismo tiempo tan frágil de sus instituciones manifiesta o actualiza de la manera más pura esa otra "escasez" que podría llamarse "ontológica" y que sería el correlato de la "libertad" [185]; aquello a lo que responde la "maldad radical" (Kant) y que en la mitología judeo-cristiana aparece como la soberbia, encarnada en la Serpiente, que habría llevado a Adán a afirmarse "como Dios" —como dueño de "una palabra que no sólo nombra, sino que, al nombrar, crea la cosa nombrada"— y a menospreciar el orden de la Creación; es decir, a tener al Paraíso terrenal como "poca cosa", a ponerlo como "escaso" respecto de sus ambiciones[186]. Las "culturas primitivas" pondrían al desnudo la ambivalencia radical del estar expulsados fuera del Paraíso, el doble filo de esa "condena a la libertad" que caracteriza a la condición humana: desamparo y torpeza, por un lado, pero autoafirmación y creatividad, por otro. La violencia primitiva de lo humano afirmándose en medio de lo otro fascina por todo el universo que ella es capaz de fundar sobre una negación frágil y contingente, sobre una precaria "nadificación" (Sartre) en medio de la vigencia omnipotente y necesaria del ser.

Nacida en virtud de una peculiar estrategia de sobre-vivencia, esto es, de rebeldía frente a la condena a muerte que el conjunto de la vida tiene dictado contra esa "anomalía" que resultaría ser el modo humano de vivir, la comunidad arcaica encuentra en la fórmula que está implícita en esa estrategia el secreto que garantiza la existencia misma de ella y su mundo. Es la fórmula de una manera peculiar de ejercer la violencia contra la animalidad natural en bien de una animalidad trascendida o social, de emplearla de manera "sublimadora", "productiva" en tanto que dialécticamente superadora. Y es en torno a ella que se constituye la comunidad arcaica; ella entrega el núcleo o la clave de la forma que distingue a una comunidad de otra. En el modo propio y peculiar de ejercer la violencia dialéctica sobre lo otro (sobre lo que los modernos llamarán des-

185 En la línea de Kant, Schelling y Schopenhauer, retomada por Heidegger y Sartre, la libertad es la capacidad humana de trascender el orden y la necesidad que rigen en el ser natural, teniéndolos como "caos" y contingencia, para fundar un orden y una necesidad específicos del ser humano y su mundo.

186 Se trataría de la violencia implícita en la afirmación humana de un "cosmos" en medio y en contra del orden universal experimentado como el "caos"; el de la constitución de un orden cuya posibilidad se encuentra descartada de entrada por éste último. Porque el mundo de lo humano es por igual una continuación del reino natural o de "lo otro" que una ruptura ontológica con él, una separación que lo violenta y lo trasciende.

pués "naturaleza") reside la quintaesencia de la identidad o mismidad de una comunidad, es decir, la garantía de su permanencia en el mundo.

La vida humana es una desmesura escandalosa en medio de la naturaleza viva. Una *hybris* que el universo animal —cuyas leyes son las directamente subvertidas— percibe como un "violentamiento" de su armonía y a la que "responde" por supuesto con la suya propia, todopoderosa. Una violencia profunda estaría en el centro del modo de ser de lo humano, la violencia propia de una "trans-naturalización". Lo humano trasciende permanentemente lo no-humano; es decir, lo abandona y al mismo tiempo lo retoma, convirtiéndolo en la substancia sobre la que se afirma su propia forma de existencia, la vida social. Lo Otro, lo "natural" —lo vital, lo animal— permanece siempre en el núcleo de lo humano, pero lo hace en tanto que fundamento que está siendo superado, como materia que está siendo reconstituida, de-formada y re-formada, sujeta a alteraciones violentas de su legalidad; alteraciones que reprimen, sustituyen o exageran las funciones que tendría "normalmente".

Por esta razón, el mundo de lo humano es el escenario de un conflicto irresoluble, irrebasable, que las diferentes formas civilizatorias que precedieron a la modernidad capitalista o que son diferentes de ella supieron o saben aceptar como tal y adoptar y sublimar, "trabajándolo" con sus instituciones. Para todas ellas, la "puesta en *pólis*" o "en sociedad" de los individuos (singulares o colectivos) parte de un reconocimiento seguro pero velado de la violencia[187] que ella ejerce sobre el comportamiento de dichos individuos en tanto que procedentes de un gregarismo animal. De acuerdo a esas formas civilizatorias "pre-modernas", la vida política requiere de un cultivo o una cultura especial del conflicto entre lo social (*pólis*) y lo natural; de una elaboración —de sutileza apenas penetrable— que adopta y transforma la violencia inherente a ese conflicto, haciendo de ella una violencia dialéctica, no dirigida a la aniquilación de la animalidad sino a su sublimación.

Pero la violencia dialéctica sólo puede darse en la historia concreta, y allí no hay alternativa para ella: debe generar una violencia que es puramente destructiva, que persigue la abolición o eliminación definitiva del Otro como sujeto libre, que hace del Otro alguien que está ahí sólo para ser aniquilado o rebajado a la animalidad. En efecto, todo aquello que no es rescatado en el movimiento de trascendencia de la violencia dialéctica, lejos de experimentar a ésta como tal, tiene que vivirla como una violencia puramente destructiva. La violencia dialéctica lo es exclusivamente para

---

187 El término con el que los griegos llamaban a la violencia, *bia*, significaba sacar algo del lugar que le es propio, romper un *contiuum*.

aquella parte de la substancia que, después de perder la forma en que se encontraba, pudo ser integrada bajo la nueva forma. No con todo lo que existía anteriormente la violencia dialéctica lleva a cabo los dos movimientos de su acción, el destructivo y el (re-)constructivo, el de "negación" y el de "negación de la negación"; algo de lo anterior no pasa más allá del momento destructivo, es decir, es descartado o anulado. Ese residuo es una parte de la realidad superada que no sólo es prescindible en la nueva realidad sino que es sobre todo aniquilable porque su supervivencia lo convierte en un "Otro" que amenaza la "mismidad" o identidad recién alcanzada.

La violencia *trans natura* que está en la base de la construcción arcaica de la identidad lleva necesariamente a que la comunidad no pueda prescindir de la construcción de un Otro en calidad de enemigo u objeto posible de su odio y su violencia destructiva. Se trata de un "Otro-enemigo" que se origina en su propio interior: es el elemento o el momento antisistémico que se genera o que aparece en el proceso de constitución y reproducción de la comunidad idéntica a sí misma como un proceso de afirmación que sólo es tal si es también, al mismo tiempo, un proceso de negación. El Otro-enemigo interno (*inimicus*) sirve de paradigma y motivo para construir al Otro-enemigo exterior (*hostis*) a ella, para instaurar a las otras comunidades como comunidades enemigas[188]. El Otro, sea el que transgrede la norma y atenta así contra el cosmos o el que tiene otras normas y pertenece a un cosmos diferente o bárbaro", a un "pseudo-cosmos", sería esencialmente merecedor del odio y la destrucción porque, en medio del peligro permanente en que se encuentra la reproducción de la identidad, personifica una alternativa frente al *éthos* que esa identidad consagra en su forma y que singulariza al cuerpo comunitario y al mundo de su vida. Lo sería porque, al hacerlo, al mostrar que la vida humana también puede ser vivida de otra manera, vuelve manifiesto lo que es indispensable que esté oculto porque sólo oculto es efectivo: la contingencia del fundamento de la propia identidad; el hecho de que la forma que ésta imprime a lo humano no es la única posible, que ella no es una forma incondicionalmente válida y su consistencia no tiene el sustento absoluto que tiene lo otro, lo "natural", a lo que ella pretende asimilarse. La presencia del Otro hace evidente el hecho de que ella es sólo "trans-natural", simplemente humana: profundamente artificial, sustituible, es decir, cuestionable[189].

188 Al proponer la "oposición amigo-enemigo" como oposición política elemental, Carl Schmitt descuida este hecho. No considera lo que la figura de lo hostil exterior (extranjero) tiene de proyección de una hostilidad interna (disfuncional). Duncker & Humblot, Berlín 1963, p. 29.

189 Experimentar la contingencia de la forma propia como nostalgia de una forma ajena, y no como cerrazón ante ella, corresponde a los momentos de paz con lo

2. Asegurar el empleo monopólico o exclusivo de la violencia para la entidad estatal es lo mismo que abolir el uso que se hacía de ella anteriormente en calidad de recurso comunicativo a disposición de cualquiera, equivale a instituir al discurso como el único lugar válido para dirimir las diferencias de intereses en el seno de la comunidad. Es por ello el paso primero e indispensable de toda cultura política civilizada, sea ésta moderna o no. Es una realización histórica que implica que han sido aseguradas las condiciones de una paz social, si se quiere precaria e inestable, pero vigente en términos normales; es decir, que se ha logrado que la vitalidad comunitaria esté dispuesta a que los efectos disgregantes o centrífugos de su actividad se sometan a la acción mediadora —ordenadora y punitiva— de algún tipo de entidad estatal.

Si hay algo que enorgullezca a la modernidad realmente existente es el carácter "civilizado" de su política; tiene la certeza de haber dado un salto por encima del nivel "salvaje", primitivo o bárbaro de la humanidad, en el que el hombre habría sido "lobo del hombre", y de haber inaugurado uno completamente nuevo. Está convencida de haber superado al fin, justamente en virtud de un "pacifismo" inherente a la forma de socialidad que ella trae consigo, las limitaciones de todas las formas políticas conocidas, sean éstas las del pasado pre-moderno o las contemporáneas, extra-europeas o no-occidentales; gracias a ella, los asuntos públicos podrían ahora resolverse sin tener que llegar a la *ultima ratio* de las armas. Mientras las formas políticas no-modernas aceptan e interiorizan de una manera u otra la violencia destructiva en las relaciones inter-individuales, lo mismo singulares que colectivas, exaltando así la importancia interna de una entidad estatal mediadora, ella se afirma como la realización de un proyecto económico y social encaminado a cancelarla y anularla definitivamente; se pretende en vías de alcanzar una "paz perpetua", al menos dentro de los límites de la comunidad, y de eliminar así la necesidad intra-comunitaria del estado. Sólo en esta modernidad ha aparecido la convicción de que la violencia destructiva es un mal erradicable; sólo ella ha echado por tierra las instituciones que la historia inventó para vivir con esa violencia, sea conjurándola o engañándola, desviándola, posponiéndola, arrinconándola.

En efecto, la modernidad capitalista organiza la vida civilizada bajo la premisa de que una sociedad propiamente capitalista no genera un otro-enemigo dentro de sí misma; que una otredad enemiga no puede tener origen en ella porque la forma de socialidad que le es propia y distin-

otro, de existencia cotidiana, en los que la cultura, el cultivo de esa forma identitaria puede asumir sin peligro el momento autocrítico que le es esencial.

tiva anula esa posibilidad en su raíz. La forma de socialidad consagrada por la modernidad capitalista es la que se constituye en lo que Hegel describió como la "sociedad civil". La convivencia interindividual que la caracteriza es la del tráfico mercantil entre propietarios privados libres e independientes los unos de los otros; se trata de una comunidad armónica porque en ella, que es guiada por la paternal "mano oculta" del mercado, todos sus miembros tienen exactamente los mismos derechos y pueden negociar pacíficamente entre sí sus diferencias de intereses, vigilados por una supraestructura estatal instituida *ad hoc*.

Si algo en el mundo de la vida moderna pudiera resultar merecedor de odio y digno de destrucción tendría que ser la presencia de un Otro proveniente del exterior, ajeno a la comunidad moderna (nacional o trans-nacional), a la "humanidad civilizada"; un Otro que sería asimilable a lo "natural", a lo no-humano hostil. Porque toda otredad endógena o resultante de la vida comunitaria moderna, toda identidad minoritaria que fuera en principio rechazable por el conjunto de la comunidad, carecería necesariamente del carácter hostil y amenazante que habría tenido en el pasado, puesto que la vida cotidiana moderna dispone de los espacios suficientes y los niveles adecuados como para que se desarrollen y se toleren en ellos, sin ningún conflicto, en *apartheid*, todo tipo de particularismos.

3. El fundamento de la modernidad parece encontrarse en un fenómeno de la historia profunda y de muy larga duración cuyos inicios la antropología histórica distingue ya con cierta nitidez, por lo menos en el continente europeo[190], alrededor del siglo XI: el revolucionamiento "post-neolítico" de las fuerzas productivas. Se trata de una transformación "epocal" porque trae consigo el advenimiento de un modo sólo "relativo" de la escasez, desconocido hasta entonces por el ser humano; el aparecimiento de un tipo inédito de "abundancia", la abundancia realmente posible para todo el conjunto de la sociedad. El grado de probabilidad de que la actividad humana resulte productiva en su trabajo sobre un territorio y en un período determinados, sin depender de sus recursos

190 El aprovechamiento de fuentes de energía dejadas de lado hasta entonces, la introducción de nuevas herramientas y materiales y, sobre todo la inauguración de la transformación sistemática del diseño instrumental, han llevado a los historiadores de la técnica, comenzando por Patrick Geddes, en *Cities in Evolution*, a reconocer en los inicios del segundo milenio de nuestra era —en el "período eotécnico", como lo llama Lewis Mumford, en *Technics and Civilization*, cap. 3, Harcourt, B.& W, Londres 1963— la acción de una incipiente revolución tecnológica post-neolítica, que habría sido el primer paso conducente a la "neotécnica" moderna de los siglos XIX y XX.

mágicos, pasaba claramente de las cifras "en rojo" a las cifras "en negro". En virtud de este hecho decisivo, la asimetría insalvable entre lo humano y lo extrahumano, entre la precariedad de lo uno y la fuerza arrolladora de lo otro, que prevaleció "desde el principio" en el escenario de sus relaciones prácticas, vendría a ser sustituida por la posibilidad de una simetría, de un equilibrio inestable o un empate relativo entre los dos. La escasez dejaría de medirse hacia abajo, respecto de la muerte posible, de la negación y la disminución de la vida humana, y comenzaría a medirse hacia arriba, convertida ya en "abundancia", respecto de la afirmación y el enriquecimiento posibles de lo humano. Es un giro histórico que revierte radicalmente la situación real de la condición humana. La posibilidad de una abundancia relativa generalizada trae consigo una "promesa" de emancipación: pone en entredicho la necesidad de repetir "naturalmente" el uso de la violencia destructiva contra las exigencias de afirmación individuales —singulares y colectivas— como *conditio sine qua non* del modo específicamente humano de la vida y del mantenimiento de sus formas civilizadas. Libera a la sociedad de la necesidad de sellar su organización con una identidad en la que se cristaliza de manera intocable un pacto sagrado con lo otro, y le quita así el sustento a la necesidad de "construir" al Otro como enemigo, sea interno o externo[191].

Tal vez lo característico, lo trágicamente característico de la modernidad "realmente existente" —cuya crisis más radical parece ser la que vivimos en esta vuelta de siglo— está en que ella ha sido a la vez la realización y la negación de ese revolucionamiento de las fuerzas productivas que comenzó a perfilarse hace ya tantos siglos. La vida económica de la modernidad debió entregarse al modo de comportamiento del capitalista dentro del mercado —que consiste en comprar barato para vender caro, es decir, para apropiarse de un plusvalor. Debió adoptarlo como su modo paradigmatico de producción y consumo de bienes, pues era el que mejor aprovechaba el terreno inexplorado abierto por la transformación de las fuerzas productivas y su nueva técnica en ciernes, y el que mejor fomentaba esa transformación. Pero esta subordinación de la actividad humana como actividad dirigida al enriquecimiento cualitativo del mundo de la vida bajo la "lógica" que rige en la voracidad del dinero-capital y su proceso de autovalorización; esta instauración de un productivismo abstracto e ilimitado como horizonte de la actividad humana, ha llevado a la modernidad a una autorrealización contraproducente: mientras más

191 Paradójicamente fue uno de los iluminados de esas épocas, San Francisco de Asis, quien, con su confianza ciega en que "Dios proveerá", percibió y anunció a su manera la presencia de este vuelco histórico.

promueve su propio fundamento —la relatividad de escasez, la posibilidad de la abundancia—, más lo contradice y anula[192].

En efecto, al entregarse a un modo de reproducir la riqueza social que se guía obsesivamente por el lema de "la producción por la producción misma", la modernidad debió también permitir el ingreso del capitalismo en la esfera de las relaciones de producción; debió permitir la producción sistemática de la ganancia mercantil mediante la compra-venta de la fuerza de trabajo de los trabajadores y la extracción directa del plusvalor: debió promover una nueva metamorfosis de la vieja esclavitud. Dado que la optimización de la explotación de plusvalor depende de la tendencia a la depresión relativa del valor de la fuerza de trabajo respecto del de las otras mercancías, y dado que el secreto de esa tendencia está —según la "ley general de la acumulación capitalista" descubierta por Marx[193]— en la creación sistemática de una demanda excedentaria de puestos de trabajo, de una "presión del ejército industrial de reserva sobre las oportunidades de trabajo", la economía de la modernidad capitalista tuvo que velar, antes que nada, por que el conjunto de los trabajadores estuviese siempre acosado por la amenaza del desempleo, es decir, siempre en trance de perder su derecho a la existencia. Debió por ello resucitar la condición arcaica de la escasez absoluta; re-crearla artificialmente dentro de las nuevas condiciones reales, las de una escasez o una abundancia sólo relativas. Debió producir y reproducir, como fundamento de sí misma, primero y sobre todo, una condición de sobrepoblación, es decir, de insuficiencia irremediable de la riqueza social inmediatamente disponible[194].

Al re-fundamentarse así contra su propio fundamento, al reabsolutizar artificialmente la escasez, la modernidad capitalista puso a la sociedad humana, en principio, como constitutivamente insaciable o infinitamente voraz y puso, al mismo tiempo, a la riqueza social, como siempre

192 La búsqueda de una sociedad justa, la erradicación de la violencia destructiva, la conquista de la "paz perpetua" se encuentran en las declaraciones solemnes y autocomplacientes de la modernidad capitalista, pero no en su proyecto real. Incluso en las fantasías que ella se permite, como la de Kant, la "paz perpetua" requeriría en definitiva un retorno idílico a la inocencia animal, previa al aparecimiento de la libertad y su "maldad radical". Como él dice: "Todo lo que pertenece a la naturaleza es bueno; lo que pertenece a la libertad es más malo que bueno." (*La religión dentro de los limites de la simple razón*, Werke IV, Insel Verlag, pp. 685-6.)

193 *Das Kapital* I, pp. 662 ss.

194 Como observa J.-P. Sartre en su *Critique de la raison dialectique*, p. 205: "la escasez vuelve real la totalidad pasiva de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia: el grupo en la nación se define *por sus excedentarios;* es necesario que se reduzca numéricamente para subsistir."

faltante o estructuralmente restringida. Reinstaló así la necesidad del sacrificio de la individualidad como *conditio sine qua non* de la vida en sociedad, y lo hizo además multiplicándola, dotándole de una tendencia que era desconocida en los tiempos arcaicos. Repuso el drama "primitivo" de la violencia, el de la esclavitud, pero le quitó su momento dialéctico o de trascendencia y le dejó únicamente su consistencia destructiva; un escenario que no admite solidaridad alguna entre "verdugo" y "víctima" y que no los eleva en un perfeccionamiento sino que los hunde en un deterioro sin fin. En la vida moderna hay sin duda lugares o momentos propicios para la experiencia de la abundancia y la emancipación, pero ellos no se dan gracias a la forma capitalista de la modernidad, sino siempre sólo a pesar suyo.

4. La violencia fundamental en la época de la modernidad capitalista —aquella en la que se apoyan todas las otras, sean éstas heredadas, reactivadas o inventadas— es la "violencia de las cosas mismas": de las cosas convertidas en "mundo de las mercancías capitalistas" y de las cosas en tanto que medios de producción "subsumidos realmente" a la forma técnica capitalista[195]. Es, en primer lugar, la violencia de la represión aparentemente natural que ejerce la "vida" del mercado capitalista sobre todo aquello que le resulta disfuncional. Es la violencia que resuelve instante a instante la contradicción que hay entre la coherencia "natural" del mundo de la vida, esto es, la "lógica" centrada en torno a la reproducción cualitativa de los valores de uso, por un lado, y la coherencia capitalista del mismo, es decir, la "lógica" centrada en torno a la valorización del valor, por otro; la violencia que somete, subordina o "subsume" sistemáticamente la primera de estas dos coherencias o "lógicas" a la segunda. Es la violencia represiva elemental que no permite que se realice efectivamente lo que hay de creación y de promesa de disfrute en los objetos del mundo, si tal realización no sirve como pretexto y vehículo de la acumulación del capital. Es la violencia que encuentra al comportamiento humano escindido y desdoblado en dos actitudes divergentes, contradictorias entre sí —la una atraída por la "forma natural" del mundo y la otra subyugada por su forma mercantil-capitalista—, y que está siempre sacrificando a la primera en favor de la segunda[196].

195 Sobre la teoría de la subsunción del trabajo al capital véase: K. Marx, *El capital, libro I, Capítulo VI (inédito)*, Signos, Buenos Aires 1971; también K. Marx, *La tecnología del capital*, Itaca, México 2005.

196 El "consumismo", por ejemplo, esa furia del ingerir satisfactores, esa violencia contra las cosas —que consiste en pasar sobre ellas sin descifrarlas, dejándolas como pequeños montones de residuos, destinados a incrementar una sola inmensa montaña de basura—, puede ser visto como una reacción compensatoria ante

La violencia de las cosas mismas sobre los seres humanos de la modernidad realmente existente pasa de la sujeción de la vida al mercado capitalista a la estructura misma de los objetos que se producen y consumen bajo esa sujeción, es una violencia que se objetiva en ellos. Los medios de producción y consumo ejercen una violencia por sí mismos en tanto que su estructura técnica ha sido afectada por el hecho de la subsunción del proceso de trabajo natural o concreto al proceso abstracto de autovalorización del valor económico capitalista[197]. Ya en el diseño de los objetos del mundo de la vida moderna está inscrita su función como vehículos de esa subsunción y su uso como objetos de una actividad de sentido no capitalista les resulta extraño, antifuncional. Las exigencias técnicas que su utilización trae consigo implican ya por ellas mismas la necesidad de que su utilizador se someta a la forma social capitalista inscrita en su consistencia[198].

La violencia moderna no actúa sobre el individuo singular sólo desde fuera de él, desde los otros individuos singulares o desde la comunidad —como sucede en condiciones no-modernas—, sino que lo hace sobre todo desde dentro de él mismo, en tanto que es un propietario de mercancía que ha interiorizado en su *éthos* el impulso productivista del capital, dirigido a someter todo brote de "forma natural" que aparezca en el mercado. Esta perversión de su empleo, que junta en uno a la víctima y al verdugo,

la incapacidad de disfrutar el valor de uso del que se es propietario, ante la condena a permanecer en la escasez estando sin embargo en la abundancia.

197 El campo instrumental que reúne al conjunto de los medios de producción en esta época tardía de la modernidad capitalista ha interiorizado a tal grado la adicción capitalista a la escasez absoluta artificial, que está a punto de convertir definitivamente al Hombre (al ser humano moderno) en un animal de voracidad sin límites, irremediablemente insatisfecho e insaciable, y por lo tanto a la Naturaleza (a lo otro percibido desde la modernidad), en un reservorio constitutivamente escaso, en una simple masa de "recursos no renovables". Ciertos esquemas de consumo absurdos por insustentables, propios tan sólo de esta modernidad, amenazan con perder su carácter elitista y adquirir uno "democrático", aparentemente indispensable para sectores considerables de la población de los países del "primer mundo". Son esquemas de consumo imposibles de ser generalizados, que reafirman el carácter excluyente de la sociedad organizada por el capital. Su satisfacción pone en peligro las posibilidades de reproducción del resto del género humano, cuyos ingresos lo mantienen sistemáticamente lejos del acceso a los mismos. Todo indica que, de seguir la tendencia a la masificación de esos esquemas de consumo, aunque esté acotada al "primer mundo" y sus sucursales, pronto la Tierra será un planeta para pocos, en el que la medida de echar por la borda la "carga humana inútil" comenzará a dejar de parecer escandalosa.

198 En sus *Minima moralia*, Aforismo 19, Th. Adorno llega a decir: "... En los movimientos que las máquinas exigen de quienes las operan subyace ya lo violento, lo golpeador, lo interminablemente repetido de los maltratos fascistas..."

es lo que marca la especificidad a la violencia moderna. Las figuras de la violencia en la sociedad civilizada por la modernidad capitalista son innumerables, y el núcleo del que irradian todas ellas anida en la constitución misma de los individuos singulares que la conforman. Son figuras que proceden de una interiorización del amedrentamiento o la amenaza de castigo que gravita sobre toda resistencia a la subsunción capitalista, comenzando por la que está implícita en la autoafirmación del individuo humano como sujeto de creación y de goce al ejercer sus capacidades de trabajo y de disfrute; la amenaza omnipresente de ser convertido en un elemento antisistémico de la sociedad, en un otro-enemigo, en objeto "justificado" del empleo coercitivo de la fuerza.

A partir de la acción de esta violencia interiorizada que está en la base del funcionamiento de la modernidad capitalista se despliega toda una red o tejido de situaciones de violencia virtual que recorre el cuerpo social en su conjunto, promoviendo en él, como respuesta, la formación de un *éthos* histórico característico, de una estrategia de vida que, cristalizada en estructuras del carácter ("subjetivas") y del comportamiento ("objetivas") individuales, hace llevadera esa violencia[199].

Pero la violencia de la subsunción capitalista no puede permanecer en su figura básica como violencia interiorizada; debe adquirir una figura objetiva, y ésta es la que emana del estado nacional moderno. La "forma natural" de la vida humana que está siendo subsumida por la "vida del capital" incluye ante todo y sobre todo una dimensión política, una acción "sujetiva", es decir, donadora de forma a la socialidad de esa vida humana, configuradora del conjunto de relaciones de convivencia de quienes participan en ella. La subsunción bajo el capital implica para ella la pérdida de esta sujetidad suya, la enajenación de su capacidad de darle una forma a su socialidad. Instante a instante, el valor económico capitalista pone en lugar de esa sujetidad humana su propia "voluntad" de autovalorización; instante a instante se pone a sí mismo en calidad de sujeto sustitutivo de todo el proceso de reproducción social. La violencia de la subsunción debe ser por tanto una realidad de presencia objetiva, capaz de reprimir y reencauzar en cualquier individuo social colectivo todo brote espontáneo que vaya dirigido a re-formar la figura de su socialidad. Se trata de la violencia destructiva ejercida por el sujeto pseudo-natural que es el estado moderno

199 La violencia destructiva queda así totalmente disfrazada de no-violencia y sólo por excepción, en los episodios de represión abierta o en las guerras, se presenta como lo que es. En épocas pre-modernas, la violencia destructiva no necesitó disfrazarse de este modo; acompañaba como su sombra a la violencia sublimada en las instituciones. Sobre este asunto véase, del autor, "Modernidad y capitalismo" (Tesis 10), en: *Ilusiones de la modernidad*, Equilibrista, México 1995.

en bien de los intereses de la nación, es decir, de esa comunidad oligárquica y excluyente instaurada por él a partir de las ruinas de las comunidades naturales —lo mismo arcaicas que recientes— y cuya pseudo-concreción le permite disfrazar de "proyecto" humano lo que en realidad no es más que un mero impulso automático de la "vida" del capital.

La violencia monopolizada institucionalmente por el estado moderno, la del gendarme y la del soldado, puede presentarse perfectamente como una anti-violencia en la medida en que es un instrumento de la eliminación de un cierto tipo de violencia, de la consecución de una cierta paz. Puede pasar por una supervivencia transitoria —de importancia por lo mismo *négligéable*— de la edad de la violencia primitiva, que desaparecerá una vez terminada su misión. La primera tarea de las distintas instituciones violentas del estado moderno consiste en llevar a cabo la expulsión fuera del recinto de lo humano de los restos o supervivencias marginales de lo otro aún no domesticado o convertido en Naturaleza. Debe reprimir todas aquellas muestras de disfuncionalidad individual o colectiva que pueden presentarse en la sociedad configurada como comunidad nacional. Se trata, por ello, de instituciones que están hechas para castigar todo lo que pueda haber en el cuerpo social de incapacidad de interiorizar el proyecto político, moral e ideológico propio de las "naciones civilizadas"; para expulsar y excluir sistemáticamente tanto a las partes marginales de ese cuerpo social como a las zonas del mismo invadidas por lo ajeno y extraño (lo "hostil" a la "cultura de occidente").

Refuncionalizadas por el monopolio que detenta el estado moderno sobre el empleo de la violencia, las formas arcaicas de la violencia destructiva no sólo no han desaparecido ni tienden a desaparecer en la modernidad capitalista sino que, por el contrario, permanecen, se renuevan y perfeccionan, se ponen al desnudo en toda la espantosa pureza de su destructividad. Las "formas primitivas" de la violencia reaparecen sobre el terreno propicio de una nueva escasez absoluta que enfrenta hostilmente a los seres humanos entre sí y que es efectiva aunque, en principio, no tenga ya ninguna razón técnica de ser. La historia del proletariado en los siglos XVIII y XIX, de las poblaciones colonizadas en los siglos XIX y XX, de informales, marginales o "anti-modernos" de este nuevo siglo; de las "minorías" de raza, género, religión, opinión, etcétera, es la historia de los muchos otros-enemigos que el estado nacional moderno ha sabido improvisar para fines de su autoafirmación. Las arcaicas guerras "inter-tribales" se reeditan en la modernidad capitalista no sólo como guerras internacionales por el "espacio vital", sino también como guerras "intra-nacionales" o "civiles" (en las que se pone de manifiesto el momento suicida de la conformación de la sociedad en nación a partir de la empresa estatal de los capitalistas).

Contado "a contrapelo" —como Walter Benjamin decía que un materialista debe contar la historia—, el cuento deslumbrante de la modernidad capitalista, de sus progresos y sus liberaciones, mostraría el lado sombrío y sangriento de ésta; su narración sería entonces lo mismo la historia secreta de las represiones íntimas, de las opresiones y explotaciones cotidianas de todo tipo, que la historia abierta de los innumerables sacrificios colectivos que han tenido lugar durante los siglos en que ha prevalecido, y en especial durante el siglo XX[200].

El verdadero objeto de la violencia destructiva del estado moderno capitalista —puede decirse en conclusión— es siempre, en definitiva, aquello que Georg Lukács llamó "conciencia de clase del proletariado" y que no sería otra cosa sino la rebeldía de la forma natural de la vida contra la "dictadura del valor autovalorizándose"; una rebeldía que se manifiesta en todo tipo de intentos de reconquistar para el sujeto humano la sujetidad que le tiene arrebatada el capital.

5. El principal encargo que recae sobre violencia monopolizada por la entidad estatal moderna es una tarea política; debe proteger la reproducción de la forma capitalista de la reproducción social, garantizar el *continuum* de su historia. Resistirse a esa forma, atentar contra ese *continuum*, equivale a ejercer violencia contra la marcha consagrada de las cosas; por esta razón, toda actividad política que se atreva a no comportarse "constructivamente" con respecto al "proyecto de nación" tras el que se escuda el estado capitalista es ya, en principio, violenta: implica un atentado, un boicot, una acción destructiva. Su contra-violencia, que en el escenario consagrado de la política aparece como si fuera una violencia inicial y no una violencia que responde, sería esa "violencia contraria a la civilización" que el estado adjudica a la izquierda política. Cabe señalar, sin embargo, que la violencia destructiva del estado capitalista llega en ocasiones a ejercerse de manera indirecta y refleja; que puede completarse —en una movida perversa— convirtiendo en instrumento suyo a la

200 Teniendo esto en cuenta, el retorno que hemos vivido actualmente, tan seguro de sí mismo, a la figura ortodoxa del estado liberal, el intento de restablecer a la política como pura supraestructura de la sociedad civil burguesa —sin "ruido" de ningún tipo, ni comunitario ni republicano, esto es, ni "natural" ni "ciudadano"—, no parecen anunciar tiempos de menor barbarie, sino más bien de todo lo contrario. Cuando es el estado autoritario el que ejerce la violencia destructiva, ésta es elogiada sin reservas por el discurso neoliberal: como si la sociedad no pudiera más que entregar a la desgracia y la muerte a una parte de sí misma con el fin de rescatar de la crisis y la barbarie al resto, y garantizarle la abundancia y la civilización. Cuando su elogio es pasivo, el discurso neoliberal es simplemente un discurso cínico; cuando lo hace de manera militante se vuelve un discurso inconfundiblemente fascista.

contra-violencia que se le enfrenta. Ello sucede cuando la contra-violencia de la sociedad contra el estado no está en capacidad de refuncionalizar el enfrentamiento bélico al que le orilla la violencia estatal; cuando la rebelión social no alcanza a hacer de esa contra-violencia destructiva sólo el momento pasajero y subordinado de una violencia dialéctica capaz de incluirla en su acción democratizadora y constructiva.

No cabe duda que un momento de violencia destructiva es inherente a la política de izquierda en la medida en que ella es el instrumento con el que el sujeto social, obligado permanentemente a autoenajenarse, se rebela contra este destino de enajenación, contra el *éthos* social que lo acepta como ineluctable y las instituciones que lo consagran como tal. Una rebelión que es necesariamente revolucionaria puesto que sólo la sustitución del modo capitalista de reproducción de la riqueza social por otro socialista puede anular ese destino. Con la violencia política de izquierda, la sociedad se desdobla para inducir en ella misma, forzándose y alterándose a sí misma como si fuera otra —invocando la amenaza de muerte que viene del estado—, un comportamiento que es contrario a la voluntad y la autonomía que detenta en tanto que ha sido configurada como sujeto estatal nacional, pero que se anuncia como el comportamiento propio de un sujeto en proceso de descubrir la posibilidad de una voluntad realmente democrática y de una autonomía realmente libre. Se trata, como puede verse, de una violencia destructiva cuya destructividad se encuentra inmediatamente trascendida por el "segundo" momento de la violencia dialéctica a la que pertenece (que en verdad es simultáneo del primero), el momento constructivo o re-instaurador del conjunto de la sociedad como una entidad política esencialmente superior a la existente[201].

La violencia dialéctica de la política de izquierda es una "violencia pacífica" (valga el aparente oximoron): no reacciona en los mismos términos eterminadores en que está hecha la declaración de guerra del estado moderno contra todo brote de rebeldía. Pero es una violencia que no renuncia a destruir el aparato y los "usos y costumbres" que reproducen sistemáticamente la subsunción capitalista y que reprimen, sea calladamente y por las buenas o también escandalosamente y por las malas, la sujetidad política del ser humano.

201 Hay que señalar que la "violencia" mencionada en la estrategia de un movimiento "no-violento" como el de Ghandi es exclusivamente la violencia destructiva que acepta los términos del enfrentamiento puestos por la violencia de explotación-represión del estado capitalista; la violencia propia de una "guerra total" contra el enemigo, y no la violencia destructiva dialéctica, para la que toda aceptación de esos términos traería consigo una clausura del paso al segundo momento, el momento re-constructivo, de una acción política liberadora.



15. La modernidad "americana"
(claves para su comprensión)

"Sie haben teuere Kleider", sagte Karl [...]. "Ja", sagte Robinson, "ich kaufe mir fast jeden Tag irgend etwas. Wie gefällt Ihnen die Weste?" "Ganz gut", sagte Karl. "Es sind aber keine wirklichen Taschen, das ist nur so gemacht", sagte Robinson und faßte Karl bei der Hand, damit sich dieser selbst davon überzeuge.

Franz Kafka, *Amerika*[202]

El interés en distinguir lo específicamente "americano" que hay en la modernidad contemporánea proviene de una constatación de hechos y tendencias: el proceso de deterioro del conjunto de la vida económica, social y política en el último medio siglo —que parece encaminar la historia mundial a una situación catastrófica de magnitud y radicalidad desconocidas hasta ahora— es un proceso que sigue la línea de desarrollo definida por una de las múltiples versiones de la modernidad capitalista, la versión "americana". Cualquier intento de frenar, tal vez revertir o incluso simplemente sobrevivir a ese proceso de deterioro civilizatorio y sus consecuencias debe preguntarse acerca de los recursos que tal intento puede encontrar en medio de la civilización moderna actual para ser realmente viable. Sería equivocado suponer que estos recursos siguen siendo los mismos o del mismo orden que aquellos de que disponía la vida civilizada moderna en el siglo pasado para contrarrestar sus propias aberraciones, y que fueron desaprovechados entonces con los resultados devastadores tan conocidos.

Las diferencias de todo orden (lo mismo en lo técnico que en lo social y lo político) entre la modernidad prevaleciente hace un siglo (la "euro-

202 *"Su ropa es cara", dijo Karl [...] "Sí", dijo Robinson, "casi todos los días me compro algo. ¿Qué le parece este chaleco?" "Muy bueno", dijo Karl. "Pero los bolsillos no son reales, son hechos sólo así", dijo Robinson y le tomó de la mano para que se convenciera por sí mismo. América,* novela inconclusa que se publica ahora con el título que su autor quería darle originalmente: *Der Verschollene (El desaparecido),* Fischer Verlag, 1994, p. 163.

pea") y la que domina actualmente (la "americana") pueden ser evidentes en el detalle —¿quién, por ejemplo, no ha debido contrastar alguna vez la "*gründlichkeit*" europea con el "*easy going*" americano?—, pero son confusas en su sentido: ¿son muestras de un perfecionamiento o de un desvío, de una complejidad mayor o de una simplificación? Sólo si se las examina con precisión crítica se podrá reconocer la especificidad que tiene la segunda por debajo de su parentesco innegable con la primera y se podrá así detectar en ella misma ciertos recursos nuevos que puedan usarse para resistirse a ella adecuadamente. y revertir tal vez la tendencia catastrófica que imprime actualmente a la historia.

1. La modernidad capitalista puede ser vista como un "proyecto civilizatorio" que comenzó a gestarse de manera espontánea e inconciente en la vida práctica de las sociedades europeas a comienzos del segundo milenio de nuestra era. Su propósito ha sido reconstruir la vida humana y su mundo mediante la actualización y el desarrollo de las posibilidades de una revolución técnica cuyos primeros anuncios se hicieron presentes en esa época a todo lo ancho del planeta. Lo peculiar de este proyecto de modernidad está en su modo de emprender esa reconstrucción civilizatoria, un modo que imprime a ésta un sentido muy particular: darle una "vuelta de tuerca capitalista" a la ya milenaria mercantificación de la vida humana y su mundo, iniciada ocho o nueve siglos antes de la era cristiana. En otras palabras, radicalizar la "subsunción" o subordinación a la que está siendo sometida la "forma natural" de esa vida por parte de su "doble", la "forma de valor", que ella misma pone en pie cuando se desarrolla como una vida mercantilizada. [Véase *infra* el *Apunte* sobre estos conceptos]. Una radicalización que convierte esa subsunción, de un hecho sólo exterior o "formal", en otro "real" o de alcance técnico y que, al hacerlo, "interioriza" o incorpora el peculiar modo capitalista de reproducir la riqueza en la composición misma del campo instrumental —del "sistema de aparatos" (W. Benjamin)— de la sociedad, consolidando y generalizando así la configuración del trabajo humano como un proceso de explotación asalariada ("esclavismo moderno") de la mayoría de la población ("proletariado") por parte de una minoría de ella ("burguesía").

El proceso que lleva a la generalización del *telos* de la valorización del valor, inducido por el modo capitalista de reproducción de la vida social, es sin duda el proceso dominante en la historia de la modernización europea; pero está lejos de ser el único. Otras propuestas de vida moderna que reivindican otros *telos* propios de la "forma natural" de la vida humana aparecen junto a él y lo acosan una y otra vez a lo largo de esa historia; se trata, sin embargo, de propuestas sobre las que ese proceso

"no ha dejado de vencer" hasta ahora, propuestas que, desde su status de derrotadas, ejercen una gravitación enigmática y fascinante, descifrable tan sólo por quien, como el "materialista histórico" de Walter Benjamin, sabe pasar la mano "a contrapelo" sobre el lomo de la historia.

2. El proyecto civilizatorio de la modernidad capitalista sólo pudo llevarse a cabo en términos histórico concretos, primero, invadiendo las figuras pre-existentes de la civilización en Europa e imponiéndose dentro de ellas o incluso sustituyéndolas y, segundo, reprimiendo las prefiguraciones civilizatorias que resultaban de otras actualizaciones, éstas no-capitalistas, de ese revolucionamiento técnico. Por esta razón, la realidad histórico concreta de la civilización moderna en Europa sólo se vuelve comprensible si se la descifra como la realización del proyecto civilizatorio que trae consigo el modo capitalista de la reproducción social, llevado a cabo bajo la forma de un arrollamiento de las resistencias presentadas por las distintas civilizaciones pre-modernas y los múltiples esbozos no-capitalistas de civilización moderna. En la lucha o enfrentamiento desatado por esta resistencia, la parte vencedora, la capitalista, sólo resulta serlo a través de un conjunto dinámico de compromisos en los que debe entrar con esas otras civilizaciones ya establecidas y con esas otras propuestas civilizatorias, compromisos que permiten a éstas reproducir refuncionalizadamente ciertos rasgos esenciales de la "forma natural" de la vida social y que obligan a aquella, a la parte capitalista, a desviar su autoafirmación y a retardarla.

Especialmente en el mundo mediterráneo, y como resultado de una historia milenaria, la "subsunción formal", impuesta por el capital comercial y el capital usurario (a los que Marx llamaba "antediluvianos") sobre la civilización de Occidente, había decantado en la vida social en un rico entramado de usos y costumbres, en un amplio y complejo conjunto de identidades cultivadas cotidianamente con fervor. Por esta razón, el paso del predominio de ese capital "antediluviano" al predominio del "capital productivo" —que es el tipo de capital con el que se consuma la "subsunción real" de la vida social al capitalismo—, un paso que se completa apenas a mediados del siglo XVIII, abrió un panorama especialmente contradictorio. Tan contradictorio, que dio lugar, a partir de la Revolución Francesa, a toda una época histórica, la de la "actualidad de la revolución" (como la llamó Georg Lukács), en la que un proyecto alternativo de modernidad, el proyecto comunista, llegó a poner en grave peligro la opción capitalista que trataba de perfeccionarse. (Fernand Braudel registra la dificultad de este paso cuando atribuye al capital una "extrañeza" y "torpeza" ante los asuntos propios de la esfera de la producción).

3. La historia de la civilización moderna-capitalista se bifurca a partir del siglo XVII; aparecen dos ramas o líneas de desarrollo yuxtapuestas, paralelas y contiguas, pero autónomas: la línea europea, a todas luces la principal, antonomásica, y la línea aparentemente secundaria, la "(norte)americana".

Lo que distingue entre sí a estas dos ramas es el grado de densidad del compromiso que se establece entre la realización del proyecto civilizatorio capitalista y la realidad ya civilizada (desde lo arcaico) o recivilizándose (desde el presente) a la que ella debe someter y si es posible anular. La rama europea de la civilización moderna es una rama "impura" debido al alto grado de densidad que ese compromiso adquiere en ella; avanza sinuosa y lentamente refuncionalizando una identificación social "pagana" que está dotada de una consistencia y dinámica propias y que obliga a la "forma de valor" capitalista a contemporizar con una vigencia múltiple y compleja de formas "naturales" o concretas de la vida, unas todavía premodernas y otras ya claramente proto-modernas.

La rama "americana" de esa civilización es en cambio una rama prácticamente "pura", debido a lo tenue de ese conflicto entre lo capitalista y lo "natural"; se desenvuelve sin mayores contratiempos siguiendo una trayectoria casi rectilínea, en medio de una vida civilizada bastante rasa o elemental en la que la identificación "natural" de la vida por refuncionalizar se reduce, quintaesenciada, a la fe ardiente en las Sagradas Escrituras judeo-cristianas y la obediencia ciega a las directivas morales derivadas de ellas.

4. Tras las diferencias de apariencia puramente doctrinal que distinguían a los cristianos de la rama europea frente a los colonos puritanos que irán a fundar la rama americana —precisamente las que llevaron a que éstos fueran "expulsados" a América—, se esconden otras, más determinantes, que tienen que ver con la mayor o menor complejidad, con lo más "elaborado" (mestizado) o lo más "elemental" (castizo) de la vida civilizada que unos y otros presentaban ante el proceso de modernización.

La modernidad europea del siglo XVI al siglo XVIII, lo mismo que su re-construcción en la América Latina, es en lo fundamental una modernidad de Europa del Sur o del orbe mediterráneo, mientras que la modernidad "americana", a partir del siglo XVII, deriva más bien de una modernidad de la Europa noroccidental. Y aquí la diferencia geográfica apunta hacia una diferencia de orden identitario que tuvo gran importancia en la consolidación del modo capitalista de reproducción de la riqueza social. La primera es una modernidad "católica", la segunda, una modernidad "protestante", no tanto en el sentido teológico

de estos calificativos cuanto en su sentido identitario-político, es decir, en el que atañe al grado de radicalidad de la cristianización de la vida cotidiana; a la medida en que la asamblea religiosa propiamente cristiana, la *ecclesia*, había alcanzado a ponerse en el lugar o sustituir a la comunidad ancestral o a la *pólis* en calidad de instancia socializadora e identificadora de los individuos singulares y colectivos.

La modernidad europea católica o mediterránea presentaba un grado de cristianización relativamente bajo debido a que provenía de un proceso de evangelización cuyo efecto destructivo sobre las identidades y las culturas paganas de las sociedades mediterráneas se encontró con fuertes resistencias. Si llegó a dominar fue gracias a que, cediendo a estas resistencias, siguió una "estrategia" peculiar de tolerancia ante las idolatrías, de integración o mestizaje de las mismas en una identidad y una cultura cristianas relativizadas y "aflojadas" para el efecto[203].

La modernidad europea protestante o noroccidental presentaba, en cambio, un alto grado de cristianización debido a que se había gestado en un proceso de evangelización cuyo efecto devastador había avanzado sin grandes obstáculos sobre las ruinas de las identidades y culturas noreuropeas (celtas y germánicas) y había impuesto, sin necesidad de hacer ninguna concesión de principio y sin entrar en las complejidades del mestizaje, una definición o identificación eclesial puristamente cristiana en el lugar que ocupaban antes esas identidades y culturas, apartándolas a la periferia "bárbara" o herética, siempre reprimida pero siempre amenazante.

5. La modernidad "americana", como prolongación de la particular modernidad noreuropea, viene a culminar algo que el cristianismo pareciera haber tenido el encargo de preparar: una socialidad dotada de un "*ethos*" que la vuelva capaz de dar una respuesta positiva, "realista", aquiescente y dócil, al "espíritu del capitalismo" (Max Weber), a la solicitación que éste hace de un cierto tipo de ser humano capaz de ser funcional con la acción que subsume la vida humana al capital; de una humanidad que demuestre una cierta definición ético-antropológica como característica básica de su comportamiento y apariencia.

El capitalismo radical no tiene en principio ninguna preferencia identitaria en su realización histórico concreta; sin embargo, dado que una

203 Al afirmarse como una re-creación de la modernidad europea católica, la modernidad de la América latina resulta especialmente hábil para sufrir/vivir el proceso de la subsunción capitalista sin participar militantemente en el. Y es que en su historia ella vuelve recurrentemente al ethos específicamente barroco de ese sufrir/vivir, al ethos que enseña a rescatar lo cualitativo de la vida incluso allí donde la miseria cuantitativa parece volverlo insustentable.

actualización de este orden es única e irrepetible y que las poblaciones cristianas noroccidentales fueron de facto, accidental o casualmente, las que lo actualizaron de la manera más limpia y potente, las características étnicas de las mismas se fundieron con las puramente capitalistas —"la forma se hizo fondo", lo accidental devino esencial, lo casual necesario, lo retórico central— y surgió una peculiar identidad moderna, la "blanquitud", según la cual no basta con ser moderno-capitalista sino que también hay que parecerlo[204].

En la vía "americana" —noreuropea al extremo— de la modernidad capitalista, la mercantificación de la vida y su mundo, la subsunción de la "forma natural" de esa vida a su "forma de valor", se cumple en condiciones de extrema debilidad de la primera, de su falta de recursos para resistirse a la acción de ésta última. Es una vida "natural" cuya creatividad está "congelada", encerrada en la inercia o la repetición. Nada o casi nada hay en la experiencia práctica de los individuos sociales que los lleve a percibir una contradicción entre el producir y consumir objetos en calidad de "bienes terrenales" y el hacerlo tratándolos en calidad de mercancías, de "bienes celestiales" o puros receptáculos del valor económico. En la vida (norte)americana moderna, el desarrollo paulatino pero consistente de una "forma natural" sometida al capital explora más allá de todo límite las posibilidades de incremento cuantitativo de los bienes producidos/consumidos; sin embargo, por otro lado, impone una repetición sin alteraciones sustanciales de la consistencia cualitativa ancestral de los mismos. Los nuevos valores de uso deben descubrirse así a partir de la proyección, sobre una naturaleza de disponibilidad en principio inagotable, de las exigencias caprichosas pero conservadoras que echan sobre ella unos propietarios privados, cuyo enriquecimiento en dinero no alcanza a habilitarlos para romper con el sistema de necesidades establecido: pese a todo, los valores del *early american* se repiten una vez más en el *postmodern american*. Proceso que contrasta con el que tiene lugar en la modernidad europea, donde los nuevos valores de uso que se descubren han sido sin duda refuncionalizados por el valor capitalista, pero sin desconocer la "lógica" social-natural de sus alteraciones ni anular la creatividad de formas que viene de la interacción colectiva "materialista" o "terrenal" con la naturaleza.

Considerada en el nivel esencial de la historia de la modernidad realmente existente, la "americanización" de la modernidad en el siglo XX sería sin duda una culminación: el arribo al punto de la más estrecha interco-

204 Véase, del autor, "Imágenes de la blanquitud" en Diego Lizarazo *et. al.*, *Sociedades icónicas*, Siglo XXI, México 2007; también en: *www.bolivare.unam.mx.*

nexión entre la consolidación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica "natural" o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas.

Por el contrario, si lo que se tiene en cuenta es la historia de la consistencia formal concreta de la vida moderna, la americanización de la modernidad traería consigo, un empobrecimiento radical: implica, en efecto, en primer lugar, una ruptura tajante con el pasado pre-moderno, no sólo pagano sino también cristiano católico; un pasado sin el cual la modernidad, como "negación determinada" que es de otros proyectos civilizatorios anteriores, queda severamente disminuida en su substancia histórica. Implica además, en segundo lugar, una eliminación sistemática, dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o los distintos "*éthe*" posibles dentro de la modernidad capitalista; tiende, en efecto, a asegurar el monopolio del modo de ser capitalista para uno de ellos en particular, el *éthos* "realista" ("protestante" o "puritano")[205].

6. La europea y la (norte-)americana son dos ramas de la historia moderna que se reencontrarán a partir de la segunda mitad del XIX, tres siglos después de su separación. Para entonces, mientras la primera ha llevado a la modernidad capitalista a un estado crítico de autonegación, la segunda la ha conducido a uno de realización plena. La primera, la de la modernidad "europea" —impugnada por el proyecto comunista—, se encuentra en plena crisis debido a que no pudo concluir a satisfacción la tarea de subordinar completamente a la "forma natural" (ni en su versión tradicional ni en sus versiones nuevas). La segunda, en cambio, la de la modernidad "americana", está en pleno crecimiento y expansión, satisfecha de haber concluido la tarea.

Los vasos comunicantes que se instalan entre ambas versiones de la modernidad capitalista no estarán al servicio de un "retorno", de una reinserción de la versión "americana" en la "europea", sino al de una invasión de ésta por la primera, que intentará absorberla y sustituirla en un proceso lento y todavía inacabado en la presente vuelta de siglo.

7. La simbiosis de ambas inyecta savia nueva y revitaliza a la "modernidad europea", sobre todo a partir de la segunda posguerra europea

205 Véase, del autor, *Modernidad y capitalismo* en: *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista, México 1995. También en: www.bolivare.unam.mx

del siglo XX, pero se trata de una transfusión que se dirige solamente a las partes de ella que la "modernidad americana" considera "rescatables". Al hacerlo de esta manera, esa simbiosis abre en la modernidad europea una escisión entre dos versiones de sí misma: la que se re-conforma a la "americana" y la castiza o "auténtica", fiel a la identidad "europea" tradicional; versión ésta que, por lo demás, se encuentra en una profunda crisis de autodefinición. "Ser moderno a la europea" implica hoy en día reconocer, como Jean Baudrillard, que, por debajo de sus veleidades autocríticas, una "verdad americana" había estado siempre esperando, como un destino por cumplirse, en el horizonte de lo europeo, e implica constatar al mismo tiempo que justo aquello contra lo que se vuelca toda modernidad capitalista, la substancia histórico concreta —eso que es lo "prescindible" en la perspectiva "americana"—, es lo único que legitimaba y otorgaba especificidad a la modernidad "europea".

Por su parte, también la rama histórica "(norte)americana" de la modernidad capitalista experimenta modificaciones considerables como resultado de este reencuentro simbiótico, tan decisivas e incluso más que las que se observan en la rama europea; modificaciones que vienen a completarla y a hacer de ella precisamente la "modernidad americana" que existe actualmente, el *american way of life.*

8. Tal vez la clave histórico empírica principal de la modernidad "americana" esté en la coincidencia casual —"providencial", si se quiere— de un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales; en el encuentro inesperado de una moralidad que busca la salvación eterna (celestial) a través de la entrega compulsiva al trabajo productivo (el "*workholism*" de nuestros días) con una situación natural excepcionalmente favorable a la potenciación de la productividad del trabajo.

No puede exagerarse la importancia que ha tenido este encuentro "fundacional" en la redefinición "americana" de la modernidad. Un esquema de comportamiento moral concebido para garantizar la supervivencia en condiciones de "amenaza total" a la vida humana, diseñado y perfeccionado por milenios en condiciones de "escasez absoluta", es puesto a prueba de buenas a primeras, después de un "segundo éxodo del pueblo de Dios", esta vez a América, en una situación radicalmente diferente, en la que reina una escasez que se ha vuelto sólo "relativa" (es decir, un cierto grado de aceptación y no de rechazo de lo otro, lo natural, hacia lo humano) y, concomitantemente, una "abundancia" desconcertante, hasta entonces desconocida.

Los hechos del "nuevo mundo" debieron venir por sí solos a impugnar ese esquema de comportamiento moral; a demostrar que la tierra donde vive el ser humano no es necesariamente, como parecía serlo para las mayorías en la Europa de origen, un "valle de lágrimas", un "lugar de prueba y sufrimiento". Sobre todo, a volver evidente que la "riqueza terrenal" no es solamente el fruto del sacrificio humano en la guerra o en el trabajo, que no consiste en el puro valor económico, es decir, en la cristalización de ese sacrificio; a confirmar (como Karl Marx les recordaba a los socialdemócratas) que ella proviene sólo a medias del esfuerzo humano, pues la naturaleza pone su propia parte; a comprobar que la riqueza social es una objetivación de la actividad humana, pero no como una proyección sobre un sustrato vacío e indiferente, simplemente "gratuito", sino como una "colaboración" con ella, como una acción que completa o "complementa" una "acción natural" que está siempre en proceso por sí misma, espontáneamente.

Sin embargo, al proyecto de modernidad "americano" —que no persigue la autorrealización terrenal del productor sino sólo el engrosamiento *ad infinitum* de lo producido— le convenía más atribuir el incremento de la productividad del trabajo europeo en América a su propia "fórmula de éxito" que a la conjunción de una naturaleza pródiga con unos instrumentos mejorados; prefería insistir en la fe como el mejor potenciador de la productividad. Se mantuvo por ello lejos del autocuestionamiento político que hubiera venido con el abandono de la fundamentación sobrenatural de las instituciones sociales. Reafirmó la creencia en el esquema puritano, en su esencia sacrificial: le pareció preferible seguir pagando, con "el sudor de la frente" y con la renuncia al momento dionisiaco del disfrute, la deuda hipotecaria contraída con Jesucristo para alcanzar con seguridad el "bien supremo": la salvación —aunque sea "en el más allá"—. Se resistió a interactuar directamente, sin garantía divina, con una naturaleza cuya abundancia posible, pero impredecible o insegura, tenía que parecerle demasiado desconfiable y sospechosa. Los fundadores de la modernidad "americana" minimizaron el aporte activo de la naturaleza en la constitución de la riqueza concreta, lo menospreciaron. Al absolutizar el aspecto puramente humano-laboral de la riqueza social anularon todo aquello de la "naturalidad" del valor de uso que, por ser casual o fortuito, no puede servir de sustrato inmediato para el valor mercantil. La naturaleza es reducida a un "menú" de *opportunities*, entre las que el individuo emprendedor encuentra, después de una ardua búsqueda iniciatoria, aquella que estaba "reservada" para él. Incluso como objeto de ternura o de terror, como animalito *pet* o como tornado indomable, la naturaleza no abandona su *status* de "*bestand*" o reservo-

rio de materia y energía para la empresa humana (Martin Heidegger). (Como es conocido, la marcha de apropiación territorial hacia el *west* norteamericano avanzará eliminando, arrasando y exterminando todo aquello que no sirve directamente, *right here and right now*, de "materia prima", lo mismo los indígenas "pseudo-humanos" que los bosques y los rebaños).

En el capitalismo que sustentó a la modernidad europea, la "renta de la tierra" que solventaba los excesos de la "clase ociosa" (Thorstein Veblen) consagraba también, por otro lado y a su manera, el carácter invaluable de la naturaleza. En el capitalismo del siglo XX, que ha sustentado a la modernidad "americana", la "renta de la tecnología", es decir, de la objetivación de la astucia humana, vino a desplazar a la "renta de la tierra"; con ello, al bajar de precio siendo funcionalizada como relativamente "superabundante", la naturaleza perdió ese rasgo inconmensurable que siempre tuvo, y el abuso destructivo de ella pasó a ser cosa de menor importancia.

9. En las bases de la modernidad "americana" parece encontrarse una constatación empírica, la de que en América se encuentra vigente un "destino manifiesto" asignado por Dios a la comunidad de los "*godlies*" (divinos) o puritanos (calvinistas) recién desembarcada del "Mayflower" y a sus descendientes; un destino que se haría evidente en la entrega que Dios habría hecho a los colonizadores neo-ingleses de un *lebensraum* natural por conquistar libremente, que se extiende *far west* al infinito.

Lejos de llevar a una demostración de la falta de sustento de esa ética puritana productivista e inducir su cuestionamiento, el despliegue de la misma en las condiciones inesperadas de una abundancia natural relativa —que trajo consigo una multiplicación inusual y exagerada de los "santos visibles"— vino por el contrario a "sobre-legitimarla" empíricamente. La exuberancia natural del "nuevo mundo" —la "tierra prometida"— provocó una generosidad inusitada en la "mano invisible" del mercado, una validación incluso irónicamente excesiva de la ética del elegido excepcional o el "santo visible": el "ser elegido" se "democratizó" tanto que recaía incluso en "hombres de poca fe". La excepción pudo pasar a ser casi la regla: el *winner* o elegido por Dios para ser salvado devino el tipo humano "normal" o mayoritario en la sociedad (norte)americana; el *loser*, el "hundido" de la *white trash*, fue la minoría anómala que venía a confirmar la regla. Como asamblea de "santos visibles", la comunidad parroquial de *farmers* y la comunidad de comunidades, la "nación" *wasp (white anglo-saxon protestant)* veía ratificada en los hechos su convicción de haber sido favorecida por un incuestionable "destino de salvación".

10. La más característica y determinante de todas las transformaciones que experimenta la modernidad capitalista con su "americanización" es sin duda la introducción de lo que podría llamarse la "*hybris* americana", su desmesura absoluta, que consiste en aquello que muchos autores coinciden en describir como una "artificialización de lo natural" o una "naturalización de lo artificial".

El proyecto de autoafirmación sujetiva que es propio de la "forma natural" de la vida humana es el que otorga necesidad o "naturalidad" a los objetos de su mundo. Por ello, puede decirse de una determinada cualidad de la vida o de su mundo que es "artificial" cuando es el resultado de una combinación fortuita de otras cualidades que se da en virtud del mero incremento cuantitativo de las mismas o de su número; es decir, cuando es una cualidad que no responde a un "proyecto" o intención humana, y carece de una "necesidad" o "naturalidad" que el sujeto haya descubierto/instaurado en interacción con lo otro. Dicho en términos históricos: cuando es el efecto de una simple reproducción ampliada del valor económico de la mercancía, y no de una transformación "interior" concreta de la vida y de su mundo (el conjunto de los valores de uso), concertada a través de algún tipo de "demo-cracia".

La *hybris* o desmesura absoluta de la modernidad "americana" consiste en la pretensión de haber alcanzado al fin una subsunción total de la "forma natural" de la vida humana y su mundo a la "forma de valor", subsunción que habría llegado no sólo a refuncionalizar esa vida "desde afuera y desde adentro", sino de plano a anular en ella esa "forma natural". Se manifiesta en la vida práctica a través de la impugnación tácita de una "naturalidad" como fundamento del mundo de la vida; a través de la reivindicación, inherente a esa práctica, de la autosuficiencia de su "artificialidad"[206]. Por contraste, el respeto que la modernidad europea

206 Bajo la predilección de Hollywood por el tema de la obra de Jack Finney *The invasion of the Body Snatchers* (hay al menos cuatro versiones del mismo) parece estar una confusa noción de la vigencia de la "*hybris* americana", de su pretensión de sustituir a la naturaleza misma. En dicha obra, los invasores de otros mundos no se contentan con introducir en los humanos un la "alma" ajena, que ellos traen; necesitan reconstruir también el cuerpo de los mismos, de manera que no vaya a entrar en contradicción con ella. El cine norteamericano aprovecha la sensación inquietante y generalizada entre los modernos del siglo XX de que el propio cuerpo individual ("forma natural") ha sido sutituido por una versión "blanca" o *light* de sí mismo, en la que se encuentra "subsumido" bajo un alma que se ha re-identificado ella misma ("enajenado") a fin de ser más severa pero más apropiada para alcanzar la meta "soñada" de una vida social libre de contradicciones.

demostró pese a todo por esa "naturalidad" social e histórica pareciera ser la causa de su crisis y su decadencia.

Con la "modernidad americana" se estaría ante la entrada en vigencia de una nueva "naturalidad artificial", una naturalidad propia del valor de la mercancía-capital, valor que, por su parte, sería capaz no sólo de autovalorizarse independientemente de los valores de uso "naturales" sino de promover, él por sí solo —fantasma de un *great pretender*—, el aparecimiento y la constitución de valores de uso sustitutivos de ellos. La "modernidad americana" se desentiende de la tarea elemental, "natural", de todo proyecto civilizatorio concreto, la de crear simultánea y articuladamente en la vida humana una suficiencia para el subsistema de capacidades sociales de producción y una saciabilidad para el subsistema de necesidades sociales de consumo. Para ella, obedeciendo a un paralelismo asintótico de principio, la ampliación de las capacidades de producción, por infinitas que sean sus posibilidades de crecimiento, no podrá coincidir jamás con la apertura siempre indefinida, con la "insaciabilidad metafísica" constitutiva de las necesidades de consumo.

La tergiversación fundamental de la forma del valor de uso a la que tendía técnica o "naturalmente" la gran industria moderna —tergiversación que desde el siglo XVIII convirtió a ésta, de instrumento de liberación del trabajador en instrumento de su esclavización orgánica—[207] sirve de base al "diseño" del valor de uso que el valor económico mercantil capitalista, ya con el mero acto de imponer su autovalorización dentro del juego aleatorio del mercado, induce en la producción. Se trata de un valor de uso estructuralmente monstruoso: útil, sin duda, pero no para alimentar la vida sino para lograr el suicidio del ser humano y el arrasamiento de la naturaleza en la que se desenvuelve su vida.

11. No debe extrañar la buena —incluso entusiasta— acogida que esta pretensión de la "modernidad americana" pudo tener y sigue teniendo, sobre todo en la vasta clase media europea y la capa intelectual que pien-

207 Todos los elementos del campo instrumental y del proceso de trabajo que corresponden a la revolución industrial se planifican y diseñan, no según el principio de "ahora resulta más fácil producir los mismos bienes con menos esfuerzo", sino según el de "ahora resulta más fácil producir más bienes con el mismo esfuerzo". Es el principio del diseño que regirá la revolución urbanística del siglo XIX —con los barrios obreros y sus *mietskaserne*, con los servicios públicos y de transporte más "eficientes" (los trenes con los que soñaba Mussolini, que llegan y parten a la hora exacta estipulada en los horarios)— habiéndose extendido a partir de las naves industriales y la disposición productivista abstracta de la maquinaria y la "coreografía" laboral.

sa por ella[208]. Si la civilización "(norte-)americana" ha podido festejarse a sí misma como autosuficiente, como dueña de una "naturalidad artificial" que le autorizaría a prescindir de la "naturalidad" antigua y moderna de la vida, es porque así lo permiten las condiciones de una crisis civilizatoria radical y generalizada. Sitiada en su "pequeño continente" (Braudel), la civilización "europea", que respeta el valor de uso "natural" pero sólo para estancarlo en su casticismo, experimenta una disminución de sí misma que la lleva al borde del automatismo; mientras tanto, en el resto del vasto mundo, las otras civilizaciones "naturales" del planeta no encuentran la manera de armonizar su propia tendencia a inventarse una modernidad con la defensa fundamentalista de una identidad substancializada. Sobre este endeble trasfondo, la "modernidad americana" ha podido ostentar su "validez" y desconocer y hacer que se desconozca lo insostenible de su *hybris*, de su desmesura absoluta; ha podido ocultar la devastación que ella implica para lo humano y para la naturaleza que lo posibilita[209].

12. Examinando lo que distingue a la modernidad "americana" de la modernidad europea —de la que es un desprendimiento histórico independiente—, su rasgo peculiar parece estar en la disposición total o irrestricta a asumir el hecho del progreso, es decir, la realización del ímpetu productivista abstracto de "la producción por la producción misma", propio de la acumulación de capital y asumido por la "mano invisible" del mercado (Adam

208 No son escasos los ejemplos de hombres de letras europeos, deslumbrados por las noches en Las Vegas, transformadas en días, o ante los antros de Los Angeles, que anulan el sol implacable de sus calles; desconcertados por la temperatura invernal de los climas interiores en medio del calor sofocante de Miami o por los remansos tropicales instalados en los *Malls* americanos, esos *bunkers* en donde la pretendida autosuficiencia del cosmos moderno se refugia ante el acoso de los otros enviados por lo Otro.

209 La fase de ascenso del "americanismo" a su *hybris* contiene de todos modos un elemento impugnador de la traición a la "naturalidad contingente" perpetrada por las formas modernas de la Europa de la *belle époque* y el "malestar en la cultura" (Sigmund Freud), formas penetradas por la autosuficiencia y la arrogancia de los estados nacionales imperialistas. Flotando libremente en el aire de una "artificialidad" inocente, despreocupado del fardo de una "naturalidad" aparentemente prescindible, el (norte)americano moderno disfrutaba del valor de uso descubierto en la línea del *telos* capitalista con una ingenuidad que sólo en los años de la Guerra de Vietnam dejaría de ser explicable. Mucho de lo que más fascina en las formas de vida (norte)americanas, incluyendo las de su literatura y su música, proviene de la entrega "espontánea" (desvirtuada por dentro, dado que obedece a una necesidad, la del productivismo capitalista) al *quid pro quo* que confunde esa "artificialidad" retadora con la contingencia fundamental de la "naturalidad" humana.

Smith); parece estar en la tendencia que esta peculiar modernidad muestra a entregarse sin reservas a la aceleración de los cambios que este productivismo abstracto introduce en la vida práctica y en la realidad social.

El "americanismo", la "identidad americana", se presentaría así, en un primer nivel empírico, como un progresismo —que es un rasgo general de la modernidad capitalista—, pero radicalizado o llevado al extremo; como un progresismo que ha eliminado los obstáculos de orden identitario ("cultural"), social y político que lo refrenaban en la modernidad europea.

El "progresismo americano", la entrega total de su modernidad al progreso, puede ser descrito como una manera peculiar de construir la temporalidad del mundo de la vida social y como una manera peculiar de actualizar la politicidad de esa vida social. Miradas las consecuencias que tiene en estas dos dimensiones de la construcción del mundo de la vida, el "progresismo americano" se muestra, primero, como un "presentismo", y segundo, como un "apoliticismo".

Según esto, la entrega incondicional de la vida norteamericana a la marcha automática del progreso implicaría esencialmente una clausura estructural de la experiencia cotidiana frente a las determinaciones provenientes del pasado y del futuro, experiencia que sólo puede corresponder a una sociedad que ha pasado a reproducirse como una colectividad supra-tribal o propiamente republicana. En otros términos, llevaría a una indiferencia lo mismo frente a los compromisos históricos objetivados o cristalizados en el mundo de la vida compartido por todos que frente a las expectativas proyectadas hacia el futuro desde la vida actual de la sociedad como un sujeto autónomo. El "presentismo" americano generaría así, consecuentemente, una fobia ante cualquier instancia política que pretenda "imponer", desde su *pólis* o su tiempo-espacio citadino, determinaciones trascendentes o de alcance meta-privado a una vida de la "sociedad civil", de la asamblea de propietarios privados, vivida siempre en la serie de presentes de los innumerables "clanes" o comunidades *ad hoc* compuestos por individuos comprometidos únicamente a llevar a cabo una empresa determinada.

El desatamiento y aceleración sin límites del progreso como destino ineluctable sólo pudo llegar realmente con la modernidad "americana", en donde la resistencia del "valor de uso" al "valor" mercantil se encuentra completamente desarmada. Después de siglos de sometimiento de los pueblos germanos, la colonización romano-cristiana había logrado generalizar, apartando a los reacios hacia el *border* o hacia el *underground* del mundo social, la confección masiva de seres humanos cuya idiosincracia o identidad "natural" se reproducía en términos sumamente elementales; identidad que es la que ostentarán las comunidades puritanas calvinistas llega-

das para colonizar la Nueva Inglaterra y para asumir así, sobre una vía paralela a la europea, la "tarea histórica" de la modernización capitalista.

Sustituir una técnica por otra "más eficiente", un satisfactor (un producto con valor de uso) por otro "mejor" es el proceder propio del progreso. En la modernidad dominante, la eficiencia de la primera y la calidad del otro deben definirse, en principio, en referencia a una figura identitaria del ser humano que se encuentra ya mercantificada en sus potencialidades productivas y consuntivas; ambas deben responder a un diseño del mundo de la vida en donde el *telos* de la valorización del valor mercantil de las cosas domina sobre el de la "forma natural" de las mismas. Lo "más eficiente" o lo "mejor" debe determinarse en referencia a los criterios de un ser humano interesado exclusivamente en la productividad abstracta o "productividad de valor" que demuestran tanto su propia actividad como los objetos de los que ella se sirve. (Productividad, por lo demás, que es la legitimadora de la membresía o pertenencia de cada individuo a la comunidad.)

El progreso al que se entrega la realización del "*american dream*" es aquel que, mientras pretende "mejorar" al ser humano y a su mundo, lo que "mejora" o incrementa en verdad es el grado de sometimiento de la "forma natural" de la vida bajo su "forma de valor".

13. El valor de uso de la ciudad del siglo XX, del campo del siglo XX, de las vías de comunicación del siglo XX, es un valor de uso deformado, invertido de sentido por un diseño del mismo en donde el *telos* de la valorización parece haber sustituido definitivamente al *telos* que la sociedad moderna puede plantearse a sí misma democráticamente. El valor de uso del automóvil individual (del *Ford-T* y el *Volkswagen* en adelante) no responde a necesidades de transportación "naturales", es decir, socialmente concretas, que el ser humano moderno decidiera tener soberanamente; por el contrario, es un valor de uso que "se adelanta" a los deseos del ser humano e infunde en él una necesidad que no es de él sino del capital, que satisface la suya, la de acumularse, a través de ella. Con el valor de uso de la casa hogareña y de los utensilios domésticos aparentemente "indispensables para el ama de casa moderna" sucede lo mismo; también con el valor de uso del cuerpo propio (como instrumento de trabajo y consumo) y los productos e implementos de su alimentación y salud, de su higiene y cuidado; con el valor de uso de los medios de diversión y entretenimiento, etcétera.

"Globalizada", omnipresente, la "modernidad americana" inunda desde todos lados el mercado mundial con mercancías cuyo valor de uso se diseña y se genera desde las necesidades de autovalorización del valor; agobia con bienes que, por esa razón, no se ofrecen a la fruición libera-

dora —dotada de esa "débil fuerza dionisiaca" que está en todo disfrute determinado desde la "forma natural" de la vida—, sino sólo a la saciedad que viene con el consumo abundante permitido por la disposición de una cierta cantidad de dinero, el representante de cualquier mercancía.

La "americana" es así una modernidad que promueve necesariamente el fenómeno del "consumismo", es decir, de una compensación cuantitativa por la imposibilidad de alcanzar un disfrute cualitativo en medio de la satisfacción; consumismo ejemplificado claramente en el "*give me more!*" de la industria de la pornografía, en la precariedad del disfrute sexual en medio de la sobreproducción de orgasmos.

14. El triunfo de la "modernidad americana", la demostración de la superioridad del *american way of life* sobre los otros modos de ser moderno dentro del capitalismo, se viene dando gracias a un proceso de permanente "negociación civilizatoria" que se vuelve especialmente perceptible en el intento que hace la "industria cultural" (Max Horkheimer y Theodor W. Adorno), a escala mundial, de poner la creatividad festiva y estética de la sociedad al servicio del autoelogio práctico que el *establishment* capitalista necesita hacerse cotidianamente. La "industria cultural" administra el surgimiento de una abrumadora "riqueza de formas" en el universo de los bienes producidos; hecho que se hace evidente lo mismo en la sucesión acelerada de los cambios de moda (en el diseño del automóvil, del *home* y de la autopresentación) que en la agitación del universo del espectáculo. Se trata de una riqueza de formas que invade inconteniblemente la experiencia humana singular y colectiva del ser humano contemporáneo y en la que se expresa —a través del cine de Hollywood y sus estrellas e "ídolos", de la postmúsica del *rock* y sus derivados y sobre todo de la televisión, con su fomento de la afición pasiva al deporte, y de la pseudo interacción de los videojuegos—, el dinamismo profundo, conflictivo y ambivalente de una realidad que es la del difícil proceso de una imposición civilizatoria. En efecto, dentro de este proceso —sobre todo dentro del mestizaje de formas que se da en New York y en las otras grandes ciudades norteamericanas (a las que la América *wasp* da la espalda "como si fueran Sodoma y Gomorra) con las propuestas formales que vienen de los *aliens*, los del *border* y el *underground*— es prácticamente imposible saber en qué medida es el capital, con su peculiar "voluntad de forma", el que simplemente usa y abusa de las "formas naturales" (las tradicionales y las modernas) como recursos de su autopromoción y en qué medida son éstas últimas, las "formas naturales", las que se mimetizan con las formas inducidas por el capital a fin de resistir y poder rescatar la "naturalidad" precisamente a través de su propia "deformación".

15. La ilusión moderna de que una subsunción total de la "forma natural" a la "forma de valor" es factible prendió fácilmente en el ánimo *wasp* y alcanzó visos de realidad en el *american way of life*. Son esos visos de realidad los que mantuvieron fascinado al mundo entero durante todo el siglo XX, y que, pese a que amenazan con devanecerse en cualquier momento, parecen ahora renovar su brillo en los enclaves occidentalizados del Oriente.

La identidad propia del *wasp* aporta decisivamente a la definicion del "americanismo" que ha caracterizado a la modernidad dominante en estos últimos cien años. Pero, así como "lo alemán" no basta para explicar causalmente la realidad del nazismo, así también "lo (nor)teamericano" resulta insuficiente para dar cuenta de la figura histórica más radical de la modernidad capitalista; lejos de ser una emanación suya, esta figura es más bien la que usa "lo (norte)americano" como instrumento de su propia afirmación. La afirmación de la figura histórica de una modernidad capitalista total o absoluta, que sería aquí lo substancial (de fondo), esencial o central, tiene en lo (norte)americano un apoyo que si bien es decisivo no deja de ser formal, accidental o "retórico" (periférico). Pero hay que observar algo que resulta muy especial: dado que la afirmación de este tipo radical de modernidad capitalista es un hecho históricamente único, en verdad irrepetible, el apoyo que ella recibe de lo (norte)americano adquiere una substancialidad, esencialidad o centralidad que lo vuelven indistinguible de ella misma[210].

Más que la idiosincracia de un imperio, el "americanismo" ha sido el imperio de una "idiosincracia": la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital. El "americanismo" no es una característica identitaria de la nación "americana" que haya sido impuesta en el planeta por los Estados Unidos de América, sino un modo peculiar de vida civilizada que "se sirvió" casualmente de la historia y la "substancia" norteamericanas para alcanzar su universalización; eso sí, impregnándose al hacerlo de ciertos rasgos del comportamiento "natural" de la población norteramericana. En efecto, puede decirse que lo que el siglo XX ha sido sobre todo es el siglo de la contrarrevolución, de la restauración de la dictadura del capital después del "desfallecimiento" al que la llevó la "modernidad europea" con su "autocrítica socialista"; si ha sido el siglo de la "modernidad americana" es porque ésta ha sido el mejor vehículo de

210 Un fenómeno parecido tiene lugar con el "arte del siglo XX", el arte cinematográfico; aunque es claro que no estaba llamado esencialmente a ser norteamericano, el accidente de su americanidad fáctica lo marcó tan consistentemente, que cien años después de su nacimiento resulta difícil imaginar hoy una cinematografía que no presente un cierto grado básico de americanismo.

esa contrarrevolución. Así lo sospechó, ya en 1922, un enviado especial del hebdomadario parisino *L'Illustration* cuando escribía, a la par deslumbrado y clarividente:

> *"Aun cuando para un observador superficial el automóvil y el bolchevismo parecen mantener entre sí relaciones sumamente difíciles de descubrir, estoy convencido –y esto de ninguna manera es una paradoja– que no existe remedio más eficaz contra el microbio bolchevique en los Estados Unidos que el automóvil. Se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el automóvil matará al bolchevismo, o más bien que el automóvil pone al país completamente fuera del alcance del bolchevismo.*
>
> *El automóvil constituye la vacuna por excelencia que inmuniza al país entero. Todo propietario de un coche se convierte ipso facto en un enemigo declarado y activo del bolchevismo. Y no sólo cualquier propietario actual sino también cualquier propietario futuro; es decir, casi todo el mundo, entendiendo que todo el mundo está en condiciones de lograr su sueño y comprar por doscientos o trescientos dólares este pequeño mecanismo trepidante, que le confiere enseguida libertad de movimiento, dominio de la carretera, que le convierte, en ciertos aspectos, en el par de un Vanderbilt o un Rockefeller."*
>
> Raymond Recouly, *30 de septiembre de 1922.*[211]

211 "Bien que, pour un observateur superficiel, l'automobile et le bolchevisme paraissent avoir l'un avec l'autre des rapports assez difficiles à decouvrir, je suis convaincu —et ceci n'est pas le moins du monde un paradoxe— qu'il n'existe pas, aux États-Unis, contre le microbe bolchevik, de remède plus efficace que l'automobile. On peut affirmer, sans crainte d'être démenti par les faits, que ceci tuera cela, ou plutôt que ceci met le pays complètement à l'abri de cela. L'automobile constitue le vaccin par excellence qui immunise le pays tout entier. Tout possesseur d'une voiture devient, *ipso facto*, un ennemi declaré et agissant du bolchevisme. Et non seulement tout *possesseur present*, mais encore tout *possesseur futur*, c'est-à-dire presque tout le monde, attendu que tout le monde ici est en état de réaliser son rève et d'acheter pour deux ou trois centaines de dollars, cette petite mécanique trépidante qui lui confère aussitôt la liberté des mouvements, la maîtrise de la route, qui le rend, à certains égards, l'égal d'un Vanderbilt ou d'un Rockefeller". Raymond Recouly, 30 de septiembre de 1922.

En el siglo XX, en América, uno fabrica su propio destino, es amo y señor de la naturaleza. El trabajo, la fuente del valor económico mercantil, es absolutamente creador: sin importar el modo de su realización, que es asunto divino, basta con que cada quien lo realice para que los valores de uso broten para él obedientemente. Rico o pobre, aventajado o mermado, blanco o negro, hombre o mujer, todos son iguales y viven felices en tanto que son libres de ejercer esta actividad milagrosa.

El proceso por el cual la economía capitalista emprendió la subordinación o subsunción real de las nuevas características tecnológicas y geográficas, aparecidas en las fuerzas productivas a finales del siglo XIX y a escala mundial, vino acompañado en Occidente de un proceso similar y concomitante en el plano social y político más inmediato de la contradicción que enfrenta a la vida humana con el capital: en la lucha de clases. Se trataba de un proceso que convertía la divergencia de intereses de clase entre "burgueses" y "proletarios" en una convergencia de los mismos, proceso que se manifiestaba en la "colaboración de clases", ideada y promovida por los partidos obreros socialdemócratas reformistas[212].

Una vez eliminada la identidad más evidente de la masa de los propietarios de una propiedad reducida a la pura fuerza de trabajo, su identidad revolucionaria, el "valor autovalorizándose", que es el verdadero sujeto de la vida moderna enajenada, comenzó a comportarse como si estuviese por alcanzar al fin su autorrealización plena, como si estuviese por llegar a su meta histórica última: subsumir o someter de manera completa y absoluta la forma natural del proceso de producción/consumo de bienes.

212 A comienzos del siglo XX la economía capitalista entró en un proceso de redefinición y recomposición de las bases mismas de la explotación de la fuerza de trabajo; un proceso que llevaba a generalizar la categoría de trabajo asalariado, tradicionalmente reservada para el trabajo obrero, y a abandonar la segmentación y concentración de esa fuerza de trabajo en cotos cerrados, otorgados a las múltiples empresas estatales nacionales del capital, adoptando para ello otros mecanismos de extracción de plusvalor, de alcance transnacional, cuyo funcionamiento minaba desde dentro la sustentabilidad de esos cotos. El capital comenzó a burlar la necesidad de desdoblarse en "muchos capitales" (Roman Rosdolsky); su acumulación parecía poder cumplirse sin el requisito de pasar por la mediación de la competencia entre muchos estados apoyados en distintos proletariados nacionales dentro de un mercado mundial libre y neutral. La legitimidad de los estados nacionales modernos de tipo europeo amenazaba con desvanecerse. La exacerbación de los nacionalismos en la primera mitad del siglo veinte, lo mismo en Alemania que en Rusia, en el Japón que en los Estados Unidos, resultaba ser, no un signo de la actualidad de los pseudo-sujetos estatal-nacionales en calidad de encarnaciones de la sujetidad histórica económica del capital, sino precisamente un signo de lo contrario, de su obsolescencia y de su última, desesperada y violenta, resistencia a aceptarla.

Sin embargo, las sociedades nacionales de la modernidad capitalista "europea" se encontraban comprometidas en el combate abierto contra la revolución anticapitalista que ellas mismas habían despertado, y no estaban así en capacidad de ofrecer al capital renovado la substancia concreta adecuada que él necesitaba para su auto-manifestación[213]. La única que podía hacerlo, y sobradamente, era la sociedad de la modernidad capitalista "americana". Sólo en ella, como lo detectó el enviado de *L'Illustration,* descansaba sobre bases firmes la convicción de lo absurdo, y por tanto inaceptable y reprimible que tendría cualquier duda ante el evidente "humanismo" que inspira al capital cuando orienta a la mano invisible del mercado; sólo en ella esa convicción podía ser realmente espontánea y militante.

Fueron pocos quienes advirtieron al principio que tras la ingenua prepotencia con la que comenzó a exhibirse la "*hybris* americana" se escondía el triunfo catastróficamente peligroso de la contrarrevolución.

Mitos de la modernidad "americana"

Feeling and Courage

El colmo del *winner,* el "gran *entrepreneur*". El hombre que discrepa del *common sense,* de la racionalidad y la moralidad *standard,* confía en su *hunch,* en su corazonada, y está dispuesto a un extraño sacrificio: el empleo de un *surplus* de violencia contra sí mismo y contra los otros a fin de alcanzar sus metas. Un criminal redimido por el éxito: un héroe. Un *freak*: Carnegie, Rockefeller, Ford, Hearst, etc. Pero un monstruo admirable e incluso *loveable* que se convierte en el modelo a imitar por todo aquel que aspire en serio al *success* en su vida.

Pasar el umbral que lleva al territorio ya concedido pero aún por conquistar de la abundancia exigía del *early american* un acto de violencia dirigido contra lo otro pero también y sobre todo contra sí mismo, acto en el que el segundo aspecto debía compensar con creces el primero y que resultaba ser así un acto auto-sacrificial. Como el cine de los *western* no se cansó de recordar al mundo, la muerte física de los indios masacrados, los rebaños exterminados y los bosques arrasados se opaca ante lo principal:

213 Si algo es digno de elogio en la modernidad capitalista europea es precisamente su fracaso en la tarea ortodoxa de anular la "forma natural" de la vida social, ese fracaso que la llevó a una autonegación —en la Revolución Francesa— de la que sólo muy tarde, americanizándose ella misma, ha comenzado a reponerse.

la "muerte y resurrección" del hombre excepcional que supo tomar sobre sí, fundadoramente, la responsabilidad y la tarea de matar y abatir a los unos y talar a los otros. Un héroe de alcances "meta-éticos" cuya acción injustificable se perdona por la magnitud inaudita de lo alcanzado con ella. Un Cristo redivivo sobre cuyo sacrificio se levanta la felicidad gregaria de los pequeños *bürger* (Gary Cooper como "el *citoyen* solitario", en *High Noon*).

The great pretender

Al morir con un juguete en las manos, una esfera de vidrio dentro de la que se imita el revoloteo de la nieve en el último invierno de su niñez, el hombre viejo recuerda de golpe el momento en que murió por primera vez. Pronuncia la palabra "Rosebud": la marca del trineo de Charlie, el niño que fue, y también la marca de aquel momento en que su madre se deshizo de él arrojándolo al abismo de un futuro implacable. Con la muerte de Charles Kane se cierra el ciclo de existencia de un muerto-vivo sobre la tierra, de un nosferatu, el *citizen Kane*, cuya vida sin reposo es la alegoría del capital siempre acumulándose, de la autovalorización indetenible del valor.

Cuando crece y se convierte en el joven Kane, favorecido por una fortuna de origen azaroso, Charlie, el niño muerto, se convierte en el vehículo idóneo para una versión individual concreta de la personificación que el capital necesita adoptar a fin de validarse como el sujeto que sustituye al ser humano en la vida social moderna.

El drama se desata cuando el capital, el Valor que se autovaloriza, exige que la forma natural de las cosas mercantiles —a la que somete, explota y deforma— se comporte con él como se comportaría con el verdadero sujeto humano, reconociendo en él a su origen y su destino. Y es que el único defecto del Valor-capital está en que no puede prescindir de la utilidad natural o el valor de uso; defecto que aflora cuando el ciudadano Kane siente la necesidad de un "amor auténtico", el amor de una amante verdadera. Una necesidad que sin embargo no llega nunca a satisfacerse porque su peculiar modo de amar trae consigo la muerte de la amada. Sólo la desea en la medida en que ella se presta al sacrificio de sí misma. Charlie está muerto, su vida es sólo aparente; es incapaz de responder al deseo auténtico, natural, popular, de la "típica muchacha americana". Quererla, para él, equivale a convertirla en una estrella cuyo brillo artificial se financia con menos de lo que parece.

"Si no me quieres, ni modo", le dice el Valor a la forma natural de las cosas, "yo mismo puedo crear el amor, producirlo a mi antojo y mi medida." Esta *hybris* narcisista del capital constituye su perdición. Pasa por

alto que la forma natural del valor de uso —el amor—, aunque sometida y reprimida por él, es su propia causa y fundamento; pretende improvisarse como creador de aquello de lo que es creatura, de algo que nunca podría ser un producto o efecto suyo.

Xanadú, la "gigantesca colección de mercancías" (Marx), el inmenso "paraíso" en donde Kane ambiciona reunir toda la riqueza a fin de asegurarse el disfrute absoluto, es el mundo de los valores de uso, pero como una realidad instalada por el Valor capitalista, obediente a él: enorme, agitada, luminosa, ofrecida, pero al mismo tiempo ausente, inanimada, más que hostil, indiferente.

Con la muerte del ciudadano Kane en la pantalla, Orson Wells se adelanta al desvanecimiento del "sueño americano", al colapso de su *hybris;* muestra a un Charlie envejecido en el instante último y fugaz en que, al decir la palabra "Rosebud", deplora, ya demasiado tarde, el momento en que su voluntad de vivir comenzó a realizarse mediante el sacrificio de la vida misma.

Apunte sobre la "forma natural"

1. Según la "crítica de la economía política" de Karl Marx, en la vida social mercantil-capitalista rigen simultáneamente dos principios estructuradores que le son inherentes; dos coherencias o dos racionalidades que son contradictorias entre sí: la del modo o la "forma natural" de la vida y su mundo y la del modo o la "forma de valor" (económico abstracto) de los mismos. Son, además, dos "lógicas" de las cuales la segunda, la del "valor", está permanentemente en proceso de dominar sobre la primera, la "natural", o de "subsumirla"[214].

214 El término "forma natural" no hace referencia a una "substancia" o "naturaleza humana" de vigencia metafísica, contra la cual la "forma de valor" estuviera "en pecado"; tampoco a un anclaje de lo humano en la normatividad de la Naturaleza, respecto del cual la "forma de valor" fuera artificial y careciera de fundamento. Se refiere exclusivamente al hecho de que lo humano, siendo por esencia "artificial", no-natural, es decir, contingente, auto-fundado, debe siempre construir sus formas en un acto de "trascendencia de lo otro" o de "trans-naturalización", acto que hace de ellas formas construidas a partir de proto-formas que se encuentran en la naturaleza, las mismas que, "negadas determinadamente", permanecen en ellas en calidad de substancia suya. Es esta "transnaturalización" —y no "naturalidad"— que constituye a las formas actuales la que mantiene en ellas, incluso después de milenios de acumulación histórica civilizada que las hace parecer arbitrarias, por más elaboradas y artificiosas que puedan ser (formas de otras formas de otras formas...), un sutil nexo casi imperceptible con los actos arcaicos de transnatura-

2. La "lógica" o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su modo o "forma natural" (histórico-social) es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica concretamente. Esto quiere decir, es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la auto trans-formación, en la creación o re-creación conflictiva, tendiente lo mismo al "despotismo" que a la "democracia", de una forma para sí mismo en correspondencia con las posibilidades de hacerlo que se abren para él en lo "otro" o la naturaleza. Es una "lógica" o un principio que corresponde al ser humano, lo mismo singular que colectivo, en tanto que es él mismo una totalización cualitativa, un juego permanente de auto-identificación, un animal libre para hacer y rehacer su propia *pólis*, un *zôon politikón*.

3. Hablando propiamente, la "forma natural" de la vida humana —del proceso de reproducción de sí misma y del mundo en que se desenvuelve— es una forma *social e histórica*; es el modo que tiene el ser humano de auto-afirmarse e identificarse mientras se define o se determina en referencia a lo otro, a la "naturaleza". Es la forma "meta-física" que adoptan las funciones "físicas" o vitales del animal humano cuando éste comienza a ejercer una sujetidad, esto es, a ser "libre" (Immanuel Kant). Articular en un sólo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de producción —a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano— con el subsistema de las necesidades de consumo —a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena—; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado el otro, este es el acto fundamental que está en la constitución de la identidad, en la construcción de la forma o modo de vivir que un grupo humano reconoce como ideal para sí mismo. En la consistencia cualitativa del mundo de la vida, y dotándola de su concreción, se encuentra objetivado —transitoriamente— este acto o "contrato" a la vez inter-humano y humano-natural.

Aunque pueda parecer extraño, puede decirse, por ello, que el origen último de la riqueza de formas o la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la "democracia" o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y autarquía políti-

lización que fundaron las formas básicas de las múltiples maneras de ser humano, las simbolizaciones elementales de las múltiples "lenguas naturales".

cas; en alguna de sus múltiples formas, ella es la conditio sine qua non de la realización de la sujetidad del sujeto como una fundación de cosmos.

4. En su "forma natural", el ser humano es un "ser semiótico"; ello se debe a que su auto-reproducción, por ser una actividad "libre", implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de comunicación mediante el cual él (en un tiempo 1) se indica a sí mismo (en un tiempo 2) la nueva forma que pretende darse. Los bienes u objetos con valor de uso llevan de uno a otro el mensaje, que consiste exclusivamente en una determinada alteración de sus formas objetivas, alteración hecha o "cifrada" por el uno y aceptada o "descifrada" por el otro de acuerdo a un código o una simbolización elemental creada para el efecto, en la que se encuentran estipuladas las infinitas posibilidades de determinar la "utilidad" o el valor de uso de lo otro o naturaleza. La realización del ser humano como una auto trans-formación del sujeto tiene lugar durante el consumo del objeto o, mejor dicho, durante el "consumo" de la forma del objeto impresa en él durante el proceso de producción.

5. La "lógica" o racionalidad inherente al proceso de la vida social en su "forma (histórico-social) natural" se extiende a la constitución de su cosmos, es decir, a la estructura del "mundo de la vida" o "mundo de los valores de uso". Esto es así, primero, porque la reproducción de la vida humana, como el proceso que es de auto-realización, auto-formación o auto-identificación permanente, sólo puede cumplirse a través de la mediación objetiva de los bienes producidos (o productos con valor de uso) y, segundo, porque en éstos se encuentra objetivado el juego incesante de formas o significaciones pasadas —reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro— a través del cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad.

6. La vida humana en su "forma de valor" es como un "doble" o un "fantasma" de lo que es ella misma en su "forma natural"; es una proyección objetivada de su propio proceso de reproducción en lo que él tiene, entre otras cosas, de capacidad de creación y destrucción de valor económico dentro del mundo de las mercancías capitalistas o, lo que es lo mismo, en lo que él tiene, abstractamente, de vehículo suficiente para el proceso de autovalorización del valor capitalista o proceso de acumulación de capital.

7. La racionalidad inherente al proceso de la vida social en su "forma de valor" expresa una "obsesión objetiva" volcada hacia un productivismo en abstracto; es una "compulsión" que viene "de las cosas mismas" y

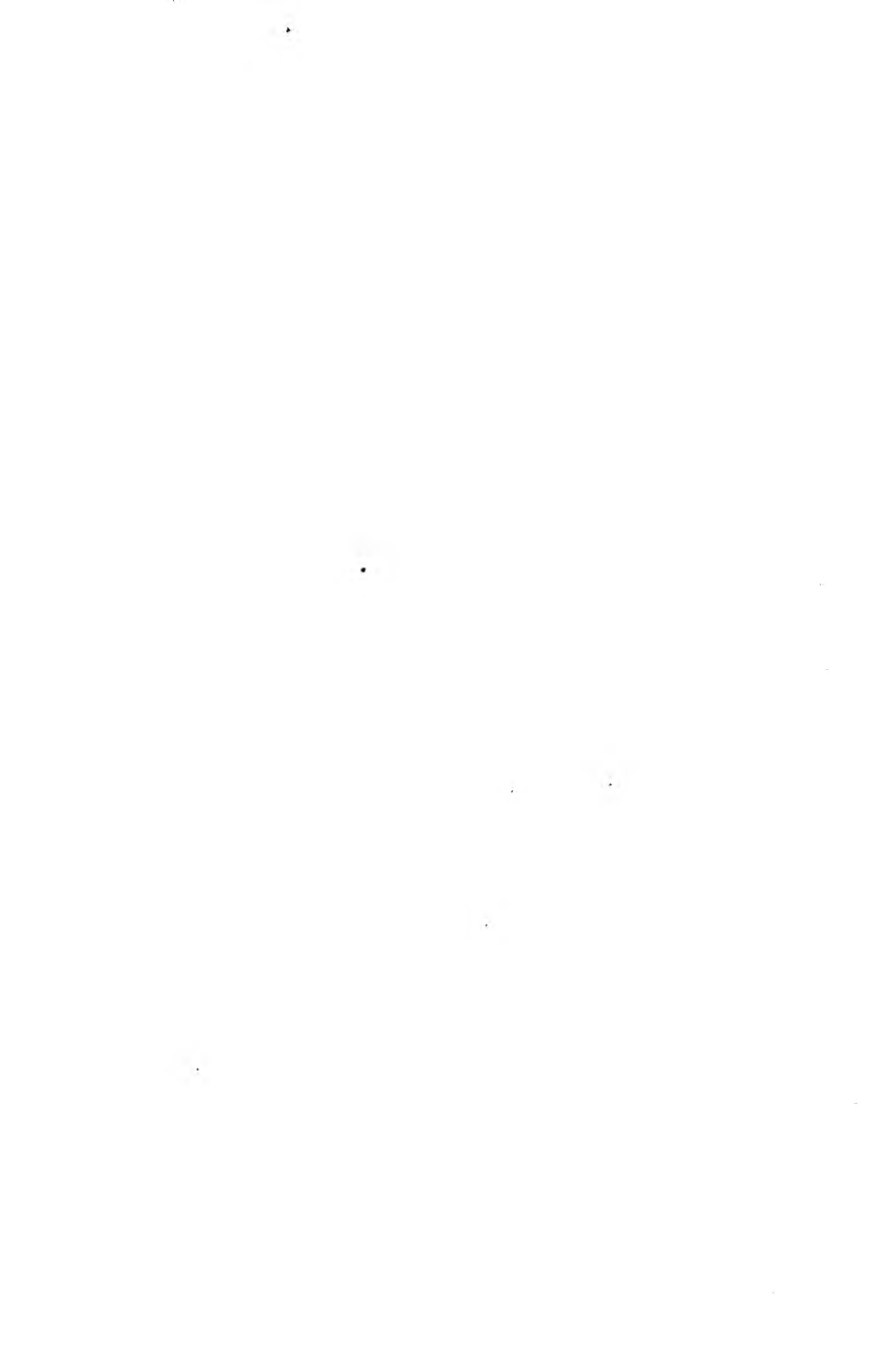
que corresponde a la necesidad de "producir por producir" emanada del "mundo de las mercancías" capitalistas y exigida por el automatismo de la reproducción ampliada del valor económico puro —por la "autovalorización del valor"—. Es un principio estructurador que actúa y se refleja en ella "proveniente de las cosas mercantificadas" y que tiende a organizarla como si fuera exclusivamente un proceso en el que el ser humano, en calidad de pura fuerza de trabajo, debe ser explotado en cada ciclo reproductivo, compelido a producir ese "plusvalor" que habrá de pasar, como "pluscapital", a mantener la acumulación capitalista.

8. La subsunción de la "forma natural" bajo la "forma de valor" puede ser relatada como el "esfuerzo" permanente del "fantasma" por mantener y afirmar su dominio sobre el ser real: "*Le mort saisis le vif*", como le gustaba decir a Karl Marx. Nada se produce ni se consume en la sociedad puramente moderna si su producción/consumo no es el vehículo de la acumulación de capital. En lo que respecta a la vida social misma, esta subsunción consiste en el fenómeno de la "enajenación": la sujetidad de esa vida, su capacidad política de identificarse o decidir sobre sí misma, sobre su forma, es sustituida por su representante fantasmal, por la "voluntad" de autovalorizarse que está en el valor económico del mundo de las mercancías capitalistas, "voluntad" que actúa automáticamente, "desde las cosas mismas", las que adquieren por esta razón la función de "fetiches", de objetos que socializan "milagrosamente" a los propietarios privados, que serían a-sociales por definición. En lo que respecta al mundo de la vida o mundo de los "bienes terrenales", ella consiste en la sustitución del diseño "natural" de los valores de uso por un diseño "artificial" o emanado de los puros requerimientos de la valorización capitalista.

9. El efecto devastador que tiene el hecho de la subsunción capitalista sobre la vida humana, y sobre la figura actual de la naturaleza que la alberga, es evidente: la meta alcanzada una y otra vez por el proceso de reproducción de la riqueza en su modo capitalista es genocida y suicida al mismo tiempo. Consiste, primero, en el "perfeccionamiento" del proceso de explotación del ser humano como fuerza de trabajo, el mismo que implica una condena de poblaciones enteras a la muerte en vida de la marginalidad (cuando no a la muerte sin más) a fin de abatir el "precio del trabajo" a escala global, y, segundo, en el "perfeccionamiento" de la explotación irracional o contraproducente de la naturaleza actual (tratada como un simple reservorio de ciertas materias y ciertas energías), que insiste en destruir el equilibrio propio de ella, si tal destrucción sirve a los intereses —en verdad siempre coyunturales— de la acumulación capitalista.

Para la diagramación se utilizaron los caracteres
Century Schoolbook y Frutiger
abril de 2011

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todos.



Por una Historia crítica

¿Qué es hoy, a principios de este tercer milenio cronológico, la historia crítica? Es aquella historia que, inaugurada en su versión más contemporánea por el proyecto crítico de Marx, se ha desarrollado durante los últimos 150 años siempre a contracorriente de las aburridas versiones de la historia positivista, puramente descriptiva y no analítica, pero también y más recientemente, lejos de las desencantadas versiones posmodernas de la historia (nuevas versiones, en verdad, del viejo irracionalismo).

Historia crítica alejada de los mimos y los apoyos de los poderes dominantes, que, nacida lo mismo desde la sociología, la antropología, la filosofía, la ciencia política, la crítica literaria, etcétera, que de la propia disciplina histórica, se autoconcibe claramente como herramienta intelectual de las luchas y los movimientos sociales de los grupos, las clases y los sectores subalternos de la sociedad capitalista actual, o sea, como verdadera contrahistoria radical.

En esta perspectiva, la presente colección pretende estimular el acercamiento de estudiantes, investigadores, activistas y público en general a obras que por su estructuración facilitarán pistas metodológicas y conceptuales para la comprensión del presente y la interpretación del pasado.

Biblioteca:

Colección Bicentenario

- Los Comuneros
  Antecedentes de la revolución de independencia
  Antonio García
- Memorias de un abanderado.
  Recuerdos de la Patria Boba (1810-1819)
  José María Espinosa Prieto
- Hacia la independencia latinoamericana:
  de Bolívar a González Prada
  Juan Guillermo Gómez García
- La isla de Róbinson
  Arturo Uslar Pietri

Clásicos de la Historia Crítica

- La historiografía en el siglo XX
  Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?
  Carlos Antonio Aguirre Rojas
- Tesis sobre la Historia y otros fragmentos
  Walter Benjamin
- Siete tesis sobre Walter Benjamin
  Bolívar Echeverría

Biblioteca Pensadores Latinoamericanos

- América Latina / Honduras. Golpe de Estado
  y aparatos clericales
  Helio Gallardo
- Lógicas de superación de la civilización
  regida por el capital
  Isabel Rauber

Cuatro ejes integraron el estudio que de manera intensa, y por más de 40 años, llevó a cabo Bolívar Echeverría Andrade (Ecuador, febrero 2 de 1944-México, junio 5 de 2010) con sentido crítico y con aportes novedosos: 1. El estudio del marxismo, en especial la obra de Marx, entendiéndolo como "'momento teórico' de la realidad práctica que era la revolución comunista"; 2. las distintas modernidades que han tenido una trayectoria histórica concreta desde el siglo XVI hasta hoy, en medio del desarrollo global del modo de producción capitalista; 3. la caracterización del capitalismo; 4. los problemas del mestizaje cultural y el ethos barroco. Cada uno de estos ejes fue abordado por Echeverría Andrade en forma consciente y consecuente, y expuesto ante sus estudiantes de la Unam a través de centenares de seminarios y conferencias magistrales. Conmovió con ellos, y brindó luces para que otros estudiosos y militantes de distintas coyunturas enrutaran sus trabajos y sus acciones.

Ediciones desde abajo, convencida del valor transcendental de esta labor y esta propuesta, publica en "Discurso crítico y modernidad", a través de los 15 ensayos selectos que la integran, aspectos sustanciales de la obra de este importante representante de la teoría y el pensamiento críticos latinamericano, con la seguridad de que, pese a su deceso, continuará brindando luces a otras generaciones, que al igual que la suya soñaron y sueñan "con alterar el continuum de la historia de los vencedores".

ISBN 978-958-8454-24-5

9 789588 454245

Ediciones
desde abajo

Bolívar Echeverría Discurso crítico y modernidad

4

desde abajo